Campi del sapere/ Feltrinelli

Ernest Gellner

L'aratro, la spada, il libro

La struttura della storia umana

Ernest Gellner

L'aratro, la spada, il libro

La struttura della storia umana

Traduzione di Rodolfo Rini

Feltrinelli

1. "In principio"

Necessità di una storia filosofica

Uomini e società trattano frequentemente le istituzioni in cui vivono e i principi a cui si ispirano come assoluti e autoevidenti – li considerano altrettanti dati di fatto acquisiti. E lo fanno a volte senza neppure porsi problemi al riguardo, a volte cercando invece di rafforzarli con qualche tipo di prova.

In realtà, le idee umane e le forme sociali non sono dati di fatto statici o acquisiti. Nella nostra epoca questa circostanza è diventata da tempo un'ovvietà per la maggior parte delle persone. Ma ogni tentativo di comprensione della nostra condizione collettiva o individuale di necessità deve collocarsi sullo sfondo di una visione della storia umana. Se le nostre scelte non sono né autoevidenti né definitive, dobbiamo conoscere la gamma delle alternative da cui scaturiscono nonché il modo in cui, liberamente o per necessità, si sono comportati gli altri. Abbiamo bisogno di conoscere i principi o i fattori che generano questa gamma di opzioni. L'identificazione di tali principi o fattori non è al di sopra delle nostre capacità, anche se una previsione specifica continua a sfuggirci.

E inevitabilmente noi assumiamo un modello di storia umana. Se usare o no tale modello, semplicemente non rappresenta una scelta. Che lo desideriamo o no, tutti quanti siamo, *malgré nous*, filosofi della storia. La sola possibilità di scelta che abbiamo è tra cercare di rendere la nostra visione il più possibile esplicita, coerente e compatibile con i fatti che conosciamo o servircene in modo più o meno inconscio e incoerente. Se optiamo per la seconda alternativa, rischiamo di usare le nostre idee senza il necessario vaglio critico, facendole passare tacitamente per una sorta di "senso comune". Come ha osservato Keynes parlando dell'economia, il senso comune non è altro che teoria morta:

> Le idee degli economisti e dei filosofi politici [...] sono più potenti di quanto comunemente si ritenga. In realtà il mondo è governato da poche cose all'infuori di quelle. Gli uomini della pratica, i quali si credono affatto liberi da ogni influenza intellettuale, sono spesso gli schiavi di qualche economista defunto. Pazzi al potere, i quali odono voci nell'aria, distillano le loro frenesie da qualche scribacchino accademico di pochi anni addietro.[1]

Ciò è vero anche ben al di là della sfera del pensiero economico. Coloro che disdegnano la storia filosofica sono schiavi di pensatori morti da tempo e di teorie acritiche.

Il grande paradosso della nostra età è che essa, sebbene stia vivendo un rivolgimento intellettuale e sociale che per rapidità e profondità non ha precedenti, è approdata a una visione in gran parte astorica o antistorica. Il termine "storicismo" è diventato un'etichetta insultante, buona per sedicenti profeti, in possesso del piano segreto della storia e quindi della chiave del futuro, che con aria minacciosa cercano di costringere l'umanità a accettare i propri valori e le proprie ricette per il futuro in nome di una necessità storica potenzialmente benevola ma comunque inesorabile.

Ma questa accusa, pur essendo quella che è stata fatta oggetto delle formulazioni più eloquenti, non è la sola che sia stata rivolta alle concezioni della storia. C'è anche l'argomento della "fallacia genetica". Esso consiste nel semplice rilievo che *origine* e *validità* di un'idea sono due cose indipendenti l'una dall'altra; perciò, si argomenta erroneamente quando ci troviamo a dover valutare i meriti delle nostre opzioni future, non c'è alcun bisogno che ci preoccupiamo delle nostre origini e del nostro passato. Le radici delle nostre idee non ci dicono nulla della loro validità. E allora perché darci tanto da fare a scoprirle? La risposta a questa domanda è che il nostro sforzo di mettere a nudo queste radici si propone non di pregiudicare le nostre scelte, ma di comprendere le nostre opzioni.

Il risultato congiunto dell'ineludibile necessità di mettere a punto una visione complessiva della storia, da un lato, e della reputazione molto bassa da cui attualmente è circondata l'elaborazione di profili storici globali, dall'altro, è una situazione paradossale: le idee ottocentesche di filosofi della storia come Hegel, Marx, Comte e Spencer godono di scarsissimo credito, ma vengono usate dovunque.

L'obiettivo del presente volume è semplice: mettere a fuoco in modo estremamente nitido, magari anche eccessivamente nitido, una visione della storia umana che ha preso forma recentemente, ma che comunque non è stata ancora adeguatamente codificata. Il fatto che io tenti di far emergere questa visione non significa affatto che mi illuda di *conoscerne* la veri-

tà: so di non conoscerla. Le teorie generali non possono mai diventare verità definitive o conclusive. E soprattutto è alquanto improbabile che uno studioso sposi teorie che, coprendo un'infinita varietà di fatti estremamente complessi, sfuggono alla sfera di competenze di chiunque. Se mi accingo a sviluppare questa visione è nella speranza che una formulazione chiara e rigorosa ne renda possibile l'esame critico.

Il metodo che ho adottato per far fronte a questa impresa è fondamentalmente deduttivo. A partire da *assunti* chiaramente formulati, si derivano certe conclusioni; e le varie conclusioni possibili vengono vagliate in riferimento ai fatti. Se gli assunti iniziali hanno implicazioni che non collimano con i fatti, si procede alla loro revisione.

L'elaborazione di una visione complessiva della storia non può essere questione di pura e semplice descrizione: la realtà è così ricca e varia che una descrizione non selettiva non può, non dico essere portata e termine, ma nemmeno incominciare. Si tratta, al contrario, di scegliere i fattori cruciali e elementari che operano nella storia umana, selezionandoli alla luce del proprio miglior giudizio, per svilupparne poi le implicazioni complessive. Se la visione che ne risulta quadra con la documentazione disponibile e fa luce sulle questioni aperte, tutto bene. In caso contrario, si dovrà evidentemente tornare a occuparsi delle premesse. In linea di principio, il metodo è molto semplice, ma la sua applicazione non lo è affatto.

Se questo è il metodo, in che cosa esso differisce da teorie o modelli adottati in altri campi? Uno dei suoi tratti è squisitamente storico: la *sequenza*, o l'ordine, in cui si aggiungono elementi nuovi e importanti al modello dipende dall'acquisizione o dall'ipotizzazione dei fatti, non solo dalla convenienza logica. Produzione alimentare, centralizzazione politica, divisione del lavoro, alfabetizzazione, scienza, liberalizzazione intellettuale, compaiono secondo una ben precisa successione storica. Ciò è dovuto al fatto che, almeno in alcuni casi, gli sviluppi successivi della storia umana sembrano presupporre quelli precedenti e non avrebbero potuto precederli. La storia umana è una commedia in cui il numero dei personaggi tende a aumentare nel tempo e l'*ordine* della loro entrata in scena sembra sottostare a dei vincoli. I teorici della società umana non possono introdurli secondo un ordine arbitrariamente scelto. Certi cambiamenti sono almeno relativamente irreversibili: agricoltura, centralizzazione, alfabetizzazione, scienza, possono bensì scomparire in aree in cui avevano già preso piede, e a volte fenomeni di regressione come questi avvengono veramente; ma in generale sembra darsi una sorta di cumulatività complessiva.

La tesi che certe trasformazioni sono possibili solo in virtù di altre che le hanno precedute e che ne costituiscono le precondizioni trova dei corrispettivi nella biologia evolutiva. Ma le trasformazioni storiche sono trasmesse dalla cultura e la trasmissione culturale, diversamente da quella genetica, perpetua le caratteristiche acquisite. La cultura, infatti, *consta* di un complesso di caratteristiche acquisite. Una cultura è un modo di fare particolare che contraddistingue una comunità data e che non dipende dalla costituzione genetica dei suoi membri. Rispetto alle altre specie, l'umanità ha questa caratteristica peculiare: che le comunità in cui si divide mostrano una stupefacente varietà di tipi di condotta, tutti evidentemente compatibili con la loro comune eredità genetica, e nessuno dei quali, dunque, ne dipende. Anche alcune specie animali possono mostrare modeste variazioni di questo tipo; ma la gamma di diversità a cui esse possono dar luogo è decisamente incomparabile con quella propria della specie umana. I razzisti ritengono che le differenze di costituzione genetica delle razze umane abbiano significative conseguenze sociali. Di fatto, sembra che un bambino appartenente a un dato gruppo "razziale" possa assimilare e interiorizzare qualsiasi cultura della terra così come può acquisire qualsiasi lingua. Le culture non si trasmettono geneticamente, anche se possono usare, e usano effettivamente, dei tratti genetici come simboli e segni.

Le culture possono definirsi piuttosto genericamente dei sistemi di concetti o di idee che guidano pensiero e condotta. Gran parte della discussione che segue avverrà nei termini dei tipi di concetti possibili o probabili nelle varie condizioni sociali. Le culture si trasmettono socialmente; ma la proposizione inversa – ossia che le società sono perpetuate dalle culture – non andrebbe accettata con leggerezza in quanto si tratta di una tesi controversa e profondamente problematica. Naturalmente i concetti emersi in una data cultura contribuiscono in misura importante alla sua vita. Ma in quale precisa misura i concetti contribuiscano a perpetuare una società e in quale misura, invece, la sua perpetuazione dipenda da fattori più concreti come la coercizione fisica o la minaccia della fame, è problema di difficile soluzione. È questa la questione che divide tra loro idealisti e materialisti. E non è detto che si tratti di una questione che debba trovare la stessa risoluzione in tutti i luoghi e in tutti i tempi. I concetti costituiscono un vincolo sociale; ma non tutti i vincoli sociali sono concettuali.

Dire che la storia procede per tappe tali che quelle precedenti sono le precondizioni delle successive non significa dire che le prime richiedano necessariamente le seconde. Non si-

gnifica che lo sviluppo sia predeterminato o prevedibile. Non c'è ragione di pensare che tutte le possibilità si siano realizzate o che l'andamento reale delle cose fosse il solo possibile e quindi necessario.

A parte sfere isolate, è alquanto improbabile che si riesca mai a formulare delle previsioni sociali. Anche ammesso che si riesca a identificare correttamente i fattori che costituiscono una data situazione, resta pur sempre la possibilità di cambiamenti modesti, imprevedibili o addirittura non individuabili nelle loro proporzioni e, di conseguenza, di enormi differenze sul piano degli esiti. Parimenti non può essere prevista con ragionevole fiducia nemmeno la presenza o l'assenza di fattori nuovi. Ma l'impossibilità o la scarsa fattibilità della previsione non esclude la possibilità della *comprensione*.

Noi comprendiamo un ordine sociale non solo quando vi vediamo un possibile corollario dei fattori di base che lo generano, ma anche quando ci rendiamo conto che lo stesso complesso di elementi avrebbe potuto metter capo a altre opzioni. Comprendiamo una situazione quando ci rendiamo conto degli altri modi in cui, per così dire, si sarebbero potute distribuire le stesse carte. Noi possiamo essere capaci o incapaci di capire retrospettivamente perché sia stata scelta una certa opzione. Nell'un caso come nell'altro, è alquanto improbabile che ci riesca di predire esiti futuri. La profezia non è né una promessa né una minaccia. Tuttavia non possiamo non rattristarci del fatto che gli antiprofeti di moda oggi abbiano buttato via il bambino della comprensione insieme all'acqua sporca della profezia. Né si può dire che, senza la predizione, la comprensione sia inutile. Comprendere quali siano le opzioni tra cui ci tocca scegliere è un vantaggio anche se (o, forse, proprio perché) non sempre possiamo stabilire in anticipo quale di esse si realizzerà.

La struttura della storia

L'umanità è passata attraverso tre stadi principali: 1) caccia/raccolta; 2) società agricola; 3) società industriale. Non c'è una legge che stabilisca che tutte le società debbano attraversare tutti questi stadi. Un modello di sviluppo obbligatorio non esiste. Può accadere, e accade di fatto, che una società resti ferma a un dato stadio. È vero, però, che la transizione a 3 non è concepibile a partire direttamente da 1, e che una regressione da 3 a 2, o da 2 a 1, pur essendo concepibile, è improbabile e rara. Contrariamente a quanto prevedevano le filosofie o le sociologie caratteristiche dell'Ottocento, un destino

ineluttabile o una necessità interna che *costringa* le società a passare da 1 a 2, o da 2 a 3, non esiste. Anzi, una transizione spontanea e endogena può essere intrinsecamente improbabile e dipendere (specialmente nel caso del passaggio da 2 a 3) da una concatenazione di circostanze quasi miracolosa.

Questi tre stadi sono così radicalmente diversi l'uno dall'altro da costituire tre tipi di società profondamente differenti tra loro, e ciò anche se non si può disconoscere che differenze notevoli e importanti esistono anche all'interno di ciascuno di essi. Sarà opportuno soffermarsi a darne una breve caratterizzazione.

Il primo stadio è quello dei cacciatori/raccoglitori: qui gli uomini non possiedono nessuno strumento per produrre, accumulare e conservare ricchezza, e dipendono da ciò che trovano o uccidono. Appartengono a società ristrette, caratterizzate da un basso grado di divisione del lavoro.

Le società agricole producono cibo, lo conservano e acquistano altre forme di ricchezza accumulabile. A parte il cibo, le forme più importanti di ricchezza accumulabile sono i mezzi per la *produzione* di altro cibo e di altri beni (gli utensili), i mezzi di coercizione (le armi), i beni di "valore simbolico", nonché vari oggetti che contribuiscono alla qualità della vita o la promuovono culturalmente. Queste società possono raggiungere dimensioni decisamente notevoli. La necessità di forza-lavoro e di personale addetto alla difesa orienta le persone a attribuire molto valore alla procreazione; conseguentemente si manifesta la tendenza a uno sviluppo demografico che raggiunge il punto critico in cui la popolazione tende a andare al di là dei limiti delle risorse disponibili e, nell'eventualità di una crisi produttiva, si espone al rischio di carestie.

Le società agricole tendono a sviluppare una complessa differenziazione sociale e un'elaborata divisione del lavoro. Un'importanza particolarmente spiccata acquistano due gruppi: la classe degli specialisti del governo e la classe colta (specialisti della conoscenza, della legittimazione, della salvezza e dei riti religiosi). La differenziazione di una classe di *clerici* e di una classe di governo, pur non essendo universale nel mondo delle società agricole, è comune quanto basta a consentirci di considerarla tipica.

Nelle società che hanno raggiunto lo stadio agricolo si dà bensì innovazione, ma essa non rientra in un processo costante, cumulativo e esponenziale. Le società agricole apprezzano la stabilità e in generale concepiscono il mondo e il suo ordine sociale come realtà eminentemente stabili. Alcune forme sociali agricole sono, o almeno sembrano, deliberatamente organizzate in modo da evitare il pericolo di innovazioni potenzial-

mente dirompenti. Forme istituzionali ancestrali o passate, magari in una versione idealizzata, vengono erette a norma morale o a ideale prescrittivo.

Le società industriali sono quelle in cui la produzione di cibo diventa occupazione di una minoranza e l'attività produttiva si basa in generale su una tecnologia potente e, soprattutto, in continua *espansione*, che può benissimo superare e spesso, se necessario, supera il ritmo della crescita demografica. L'espressione "società industriale" qui viene usata in un senso ampio e generico che va ben oltre il riferimento al Lancashire dell'Ottocento e ai suoi scuri "macchinari satanici".[2] Ne fa parte anche, comunque poi la si intenda, quella che a volte viene chiamata "società post-industriale" e che io preferisco chiamare "società industriale avanzata". La "società industriale" di cui parlavano Marx e Dickens corrisponde più propriamente a quella che noi chiameremmo prima società industriale.

La società agricola si basa su *una* scoperta, quella della possibilità di produrre il cibo. Altre sue scoperte e innovazioni sono state casuali e quando sono avvenute, se pure sono avvenute, non hanno dato luogo a una corrente continua e prolungata. Sono giunte all'appuntamento con la storia come singole spie, mai come battaglioni. La società industriale, al contrario, non si basa su un'unica scoperta, ma sull'idea generale e di secondo livello che un'investigazione sistematica e efficace della natura, nonché l'utilizzazione delle scoperte via via compiute per aumentare la produzione, sono non soltanto possibili, ma, una volta incominciate, anche abbastanza facili. La natura della tecnologia adottata fa sì che la società industrializzata si caratterizzi per la presenza, sia pure non necessariamente esclusiva, di organizzazioni produttive molto grandi. La necessità in cui si trova di innovarsi continuamente comporta che essa sia contraddistinta non solo da una complessa divisione del lavoro, ma anche da una struttura occupazionale in perenne cambiamento.

Nelle società umane una certa dose di coercizione e di legittimazione è ineliminabile. Essa rappresenta un semplice corollario del fatto che la struttura delle società umane non promana dal potenziale genetico degli uomini e che la gamma delle possibilità è estremamente vasta anche per popolazioni dotate del medesimo o di analogo patrimonio genetico. Quando la natura non impone più una struttura, deve farlo qualche altro meccanismo. Ebbene, se la coercizione può considerarsi un elemento di tale struttura, legittimità o convinzione ne sono un secondo.

Il processo di legittimazione è molto spesso cosa estremamente prosaica. Non dobbiamo pensare solo a grandi veggen-

ti, a profeti e saggi ispirati capaci di imporre la propria visione o il proprio codice a schiere di seguaci, facendo leva su una sorta di magico magnetismo legato alla loro persona, alla loro dottrina, o a entrambe le cose. Un esempio altrettanto valido di legittimazione potrebbe essere quello estremamente banale della maschera di un cinematografo che, conducendo gli spettatori al posto loro assegnato, fa sì che la proiezione possa continuare senza inconvenienti. La capacità di questi individui di assegnare un posto senza venir contestati è il paradigma della legittimità. Coercitori e legittimatori sono complementari. I legittimatori derivano il loro ruolo da una certa situazione di potere; ma l'equilibrio del potere dipende ugualmente dalla natura, dalla dimensione e dalla posizione dei gruppi, che a loro volta vengono costituiti dalle umili attività quotidiane delle maschere che nelle varie società conducono le persone al loro posto. A causa delle loro dimensioni e della loro complessità, le società agricole inevitabilmente possiedono sistemi di coercizione e di legittimazione molto più elaborati di quelli di cui disponevano le società dello stadio precedente. Dal canto suo, la società industriale è caratterizzata, e forse addirittura definita, da una forma decisamente peculiare di coercizione e di divisione del lavoro – una forma per certi versi più semplice e per altri più complessa di quelle delle società agricole.

Trinitarismi

Le teorie trinitarie della storia umana sono tutt'altro che rare. Alcune di esse possiedono motivi di interesse e meriti senz'altro notevoli. Avremo modo di parlarne nel prosieguo del libro. Le loro origini possono esser fatte risalire al pensatore medievale Gioachino da Fiore che postulava l'esistenza di tre età, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Hegel era convinto che la dottrina della Trinità costituisse il maggior titolo di merito del cristianesimo e rappresentasse una preziosa indicazione alla comprensione del destino umano. Auguste Comte distingueva tre stadi nella storia dello spirito e della società umana, uno stadio religioso, uno stadio metafisico e uno stadio positivo. Sir James Frazer, che era un razionalista come Comte (almeno a giudicare dalla sua teoria più nota e, per così dire, ufficiale), distinse l'età della magia, quella della religione e quella della scienza, pur precisando che a definire ciascuna delle tre età era non già la presenza esclusiva, ma la pura e semplice prevalenza di uno di questi tre elementi o stili di pensiero. Il marxismo opera con più di tre stadi, ma lo si

può plausibilmente reinterpretare riducendo la sua scansione a tre epoche fondamentali: quella in cui gli uomini non conoscono né eccedenze né sfruttamento; quella in cui la loro esistenza è caratterizzata dalla presenza pervasiva sia delle eccedenze che dello sfruttamento; e quella in cui restano le eccedenze, ma scompare lo sfruttamento.[3] Karl Polanyi cercando, come Marx, il tratto definitorio cruciale non nello stile di pensiero, ma nella produzione, ha ragionato nei termini dei tre stadi della reciprocità, della redistribuzione e del mercato.[4]

Di fronte a una divisione della storia in periodi, come peraltro di fronte a un qualsiasi tipo di classificazione, il problema da porsi è, non già se essa sia vera o falsa *tout court*, ma in che misura sia utile. Ebbene, a me pare che, alla luce delle conoscenze di cui disponiamo oggi, lo schema a tre stadi proposto qui – caccia/raccolta, produzione agricola e produzione industriale – sia di gran lunga più utile, e in questo senso più valido, di tutti gli schemi rivali.

Il fatto che i tre stadi di cui si compone vengano definiti in termini di base produttiva autorizza a vedere in esso una forma di determinismo economicistico? Certamente no. L'idea di fondo è che la base economica e produttiva determina i nostri problemi, ma non le nostre soluzioni. Le conoscenze di cui disponiamo sembrano attestare che società di cacciatori e di raccoglitori e società agricole si presentano in una stupefacente varietà di forme; e la stessa cosa sembra potersi dire dei nuovi tipi di società industriale.

La nostra posizione, dunque, è "materialista" solo nel senso che assume e sostiene che ciascuna delle tre basi produttive fondamentali – caccia/raccolta, agricoltura e produzione scientifico/industriale – pone alle società che la usano complessi di problemi e di vincoli radicalmente diversi e che, quindi, questi tre diversi tipi di società possono venire utilmente trattati come tre specie radicalmente diverse. Quanto, invece, al problema di quale sfera dell'attività umana – produzione, coercizione e conoscenza – sia cruciale, vuoi al mantenimento e alla continuità delle società vuoi alla promozione di forme nuove, la discussione che stiamo avviando non avanza nessun assunto preliminare.

La sola cosa ovvia è forse che le due grandi transizioni – la rivoluzione neolitica e la rivoluzione industriale – non si possono plausibilmente attribuire a un progetto o a un piano umano consapevole. In entrambi i casi, il nuovo ordine sociale che esse avrebbero consegnato alla storia era così radicalmente discontinuo e diverso rispetto a quello che l'aveva preceduto e entro il quale era maturato da non potere assolutamente essere previsto, progettato o voluto. Coloro che ne avevano po-

sto il seme non sapevano quello che avrebbero raccolto, così come non sapevano che cosa avrebbero trovato coloro che avevano abbandonato l'aratro e la spada per dedicarsi al commercio, alla produzione e all'innovazione. Lo stesso non si può dire, naturalmente, della successiva *diffusione* di un nuovo ordine sociale, dopo che esso si fosse affermato con successo in una data zona. È vero, anzi, il contrario: una volta che un assetto nuovo e visibilmente più potente abbia preso piede, può essere, ed è, consapevolmente e deliberatamente emulato. I promotori di tale emulazione possono finire per dar vita a qualcosa che va oltre le proprie intenzioni e le proprie attese, ma questo è tutto un altro problema.

Produzione, coercizione e conoscenza

I tre grandi stadi della storia umana ci forniscono una delle due dimensioni del nostro approccio. L'altra è costituita dalla classificazione fondamentale delle attività umane: produzione, coercizione e conoscenza. Possiamo quindi già disegnare il semplice diagramma che costituisce lo schema fondamentale della nostra trattazione complessiva.

	PRODUZIONE	COERCIZIONE	CONOSCENZA	
Caccia/ raccolta				rivoluzione neolitica
Società agricola				> rivoluzione industriale
Società industriale				>

Noi ci occuperemo della trasformazione e dell'interrelazione di produzione, coercizione e conoscenza. Ne ricostruiremo le vicende e le variazioni interne lungo i tre stadi e in occasione delle due grandi rivoluzioni.

Le modeste proporzioni delle società preagricole impediscono o limitano notevolmente la divisione del lavoro nonché il pieno emergere delle specializzazioni sia politiche sia religiose. Queste si limitano a distinguersi debolmente sia dalla società in generale sia l'una dall'altra. Al contrario, la società agricola incoraggia, e spesso forse richiede, la formazione di agenzie specializzate nella coercizione e nella conoscenza/legittimazione, a volte fuse insieme e a volte distinte tra loro.

Spesso, privando il resto della società del privilegio e dell'onere di partecipare alla difesa e al mantenimento dell'ordine, essa incoraggia la divisione del lavoro in quella sfera economica in cui la teoria sociale l'ha maggiormente valorizzata. Emergono così veri e propri specialisti della produzione, dell'artigianato e del commercio. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, la società agricola è dominata o dai guerrieri o dai *clerici* o congiuntamente dagli uni e dagli altri.

La separazione di conoscenza e coercizione, il loro costituirsi come sfere di attività distinte, è importante almeno quanto l'emergere della specializzazione sul terreno dell'attività produttiva. Le implicazioni di questa divisione *generica* del lavoro – ossia del differenziarsi di coercizione, conoscenza e produzione – sono molto diverse dalle conseguenze della divisione intraeconomica o *specifica* del lavoro, che ovviamente avviene all'interno della sfera dell'attività produttiva. Quando la divisione del lavoro diventa una chiave interpretativa della storia umana, le differenze tra i due tipi di divisione, quella generica e quella specifica o economica, sono decisive.

Nelle società agricole la regola del dominio militare-clericale non è senza eccezioni, ma queste interessano una minoranza di casi. Degni di nota sono due tipi di tali eccezioni. 1) Ci sono piccole comunità di produttori, spesso pastori o contadini di montagna, a cui le caratteristiche del territorio consentono di resistere al dominio di altre comunità o di scoraggiare ogni tentativo di dominio rendendolo poco remunerativo. Esse possono mantenere l'ordine interno applicando il principio dell'equilibrio del potere, ossia promuovendo una partecipazione molto ampia e impedendo l'emergere di posizioni di vero e proprio dominio interno. Queste comunità partecipative che si autogovernano spesso mostrano molta coesione e valore militare, e in circostanze favorevoli sono in grado di diventare forze di conquista e di imporsi a più tipiche società agrarie centralizzate e stratificate. È da esse, per esempio, che provengono molte dinastie e gruppi di governo delle società islamiche. 2) Un altro tipo di eccezione è rappresentato dalle città-Stato, all'interno delle quali la relativa assenza di posizioni di dominio è in qualche modo favorita dal fatto che i commerci richiedono iniziativa, mentre lo Stato servile di norma la inibisce. Questi due tipi di società prive di posizioni di dominio possono anche combinarsi; è ciò che avviene, per esempio, quando un'associazione di proprietari terrieri pressoché ugualmente importanti costituisce una città che nello stesso tempo e per una porzione significativa della propria ricchezza dipenda dai commerci. Ebbene, com'è accaduto nella Grecia classica, il governo della città può restare in larga misura nel-

le mani dell'associazione dei proprietari terrieri, se è lecito chiamarla così, anche se la ricchezza della città dipende da commercianti privi di ogni possibilità di partecipazione politica.

A parte questa importante eccezione, lo stadio agricolo è stato fondamentalmente un periodo di stagnazione, di oppressione e di superstizione. Le eccezioni non mancano, ma quando si danno, come nel caso della Grecia classica, tutti noi siamo portati a considerarle "miracoli". Affermazioni simili indubbiamente risentono dei nostri valori e hanno il tono della condanna; d'altro canto, non sarebbe difficile trovare espressioni più neutrali e "scientifiche", e nemmeno, forse, lunghe e ponderose circonlocuzioni. Gli svantaggi di questa scelta, però, supererebbero i vantaggi (ammesso pure che ve ne siano). Io mi propongo di mettere le cose nel modo più semplice e efficace possibile; non serve a nulla negare che dal punto di vista dei valori dominanti di una società liberale e progressista di oggi quasi tutte le società agricole sembrano inaccettabilmente soffocanti. Purché la cosa non ci induca a travisare i fatti, non serve a nulla fingere di non avere i valori e le reazioni che per lo più di fatto abbiamo e che ci portano a porci le domande che ci poniamo. (I romantici naturalmente protesteranno; ma il mio linguaggio mira alla semplicità anche a costo di dare l'impressione del pregiudizio. Non presuppone affatto quello che deve dimostrare.)

Le società agricole sono contrassegnate da altri due eventi cruciali: la centralizzazione politica (la formazione dello Stato) e l'alfabetizzazione, a cui succede l'emergere di sistemi di credenza-e-legittimazione codificati e scritturali. Non è che l'agricoltura implichi logicamente questi due sviluppi – di fatto esistono società agricole analfabete e prive di organizzazione statuale – ma essi si danno in quasi tutte le società agricole e sembrano costituire altrettante precondizioni di un successivo cambiamento radicale.

Come voterà l'età della pietra?

L'uomo primitivo è vissuto due volte: una volta in sé e per sé e una seconda volta per noi, nella nostra ricostruzione. A costringerlo a vivere per sempre questa doppia vita è la mancanza di elementi di prova decisivi. Da quando i principi del nostro ordine sociale sono diventati materia di vigorosa discussione, è emersa la tendenza persistente a chiamare in causa il primo uomo perché appianasse le nostre divergenze. Il suo voto è vivamente sollecitato da molti in vista delle pros-

sime elezioni generali. Perché mai i primi uomini debbano avere tutta questa autorità nelle nostre scelte, non è del tutto chiaro. Supponiamo che degli archeologi, scavando in un sito molto antico, trovino una copia ben conservata dell'originario contratto sociale; dovremmo forse sentirci vincolati da ciò che esso stabilisce e procedere a dichiarare nulle e prive di valore tutte le norme vigenti incompatibili con esso? Questo contratto dovrebbe forse soppiantare la Carta delle Nazioni Unite?

Anche se non è detto che dobbiamo sentirci vincolati a obbedire ai decreti di un'ipotetica assemblea costituente dell'età della pietra, la spinta a scoprire ciò che tale assemblea – o i suoi equivalenti informali – ha implicitamente decretato continua a essere estremamente forte. Il dibattito assume due forme estreme: alcuni, lungi dal sentirsi degli archeologi o degli antropologi impegnati nella ricerca, propongono esplicitamente un modello del tipo "come se" che valga a fungere da guida morale. Per loro il contratto originario è un'utile finzione, anche se non è un fatto storico.

In taluni casi, si pensa che l'assemblea costituente dell'umanità sia consistita in una sorta di sessione continua aperta fin dagli inizi delle società umane. I contributi al dibattito che vi si svolge verrebbero offerti seguendo le formalità di una qualche versione del "velo di ignoranza": l'individuo mette tra parentesi ogni informazione particolare concernente l'assetto sociale attuale e il posto che vi occupa, e ne prescinde totalmente, per ragionare *come se* fosse sul punto di istituire un ordine sociale per la prima volta.[5] Come ebbe a dire, non senza una punta di sarcasmo, un filosofo conservatore dotato di un forte senso della continuità storica, i pensatori razionalisti si comportano – o cercano di comportarsi – come se ogni giorno fosse il primo.[6] Le nostre intuizioni morali – o, forse meglio, le nostre intuizioni morali valide e adeguatamente vagliate – secondo questi pensatori coincidono con le conclusioni a cui perverrebbe questa assemblea primordiale o permanente, alla sola condizione che i suoi dibattiti fossero condotti in modo corretto. La finzione di una società che comincia *ex novo* ha precisamente lo scopo di riportare la persona alle reazioni umane originarie e valide, legittimate come tali proprio da questa simulazione o da questo esperimento mentale.

La critica a cui prestano il fianco coloro che adottano questo stile di ragionamento è la seguente: sono proprio certi che la presunta sospensione delle informazioni correnti sia autentica? Pensano davvero che questa assemblea in sessione permanente non possa pervenire a conclusioni gravemente diver-

genti, in armonia con la particolare tradizione da cui di fatto provengono i suoi membri? La messa tra parentesi delle specifiche informazioni concernenti la propria posizione personale non assicura affatto un'analoga sospensione di assunti radicati e pervasivi, ma culturalmente relativi e controversi.

Lungi dal pronunciare un giudizio *indipendente* sulle società reali, l'assemblea costituita seguendo questa bizzarra ricetta non può che rispecchiare e rinforzare i valori delle concrete società da cui di fatto i suoi membri provengono. O piuttosto, visto che questa assemblea in realtà non si è mai riunita, le conclusioni della sua immaginaria sessione riflettono pari pari i valori dell'autore che la ricostruisce nel corso del proprio esperimento mentale.

In molte società, l'idea stessa che uomini culturalmente nudi possano *scegliere* il proprio ordine sociale, anziché vederselo imporre da un'autorità trascendente, sarebbe semplicemente inintelligibile. Chiedere a tali persone di compiere questa immaginaria amputazione concettuale di fatto sarebbe come chiedere di *immaginare di non esserci*, di negare la propria esistenza, di ignorare le proprie più profonde reazioni morali. Il metodo del "velo di ignoranza", pur essendo stato elaborato per superare pregiudizi localistici e interessi acquisiti, è semplicemente l'esempio e l'espressione estrema di uno speciale complesso di paraocchi etnocentrici, del modo in cui la nostra particolare società, dinamica e quindi ugualitaria, rinforza i propri valori.

L'assunto di un'identità morale indipendente dallo status e dall'occupazione ha senso solo in una società come la nostra in cui vige la convinzione (in qualche misura corrispondente al vero) che questi attributi vengano ridistribuiti in ogni generazione. Noi consolidiamo il nostro senso della comunità ridistribuendo *i ruoli*, così come alcune comunità di contadini consolidano il loro ridistribuendo periodicamente i campi; e ci identifichiamo non già con ruoli ereditari, ma con la zona culturale (la "nazione") all'interno della quale i ruoli sono redistribuibili senza protesta. Ma che senso può avere il distacco dal ruolo in società in cui questi principi meritocratici non prevalgano, non siano apprezzati e non rappresentino altrettante norme? Che cosa significa prescindere dal ruolo in società in cui gli uomini trovano la propria identità non già in una condizione di distacco dal proprio ruolo, ma *attraverso* i propri ruoli specifici?

Altri autori, invece, prendono parte a questo dibattito chiedendosi anzitutto e in forma ufficiale com'era realmente l'uomo primitivo. Si tratta di antropologi e archeologi di professione che chiedono di valutare il loro insegnamento e i loro

scritti sulla base dei normali canoni della validità scientifica. Le implicazioni e gli spunti morali e ideologici delle loro idee sono ufficialmente accidentali. Le più stimolanti tra queste ricostruzioni realistiche risentono, tuttavia, pesantemente di spunti legati all'azione politica contemporanea. È difficile evitare di sospettare che sia stato, almeno in parte, proprio questo elemento a ispirare i loro autori. Naturalmente non è che il fatto che queste idee presentino una componente politica le invalidi. Alla fine la loro accettabilità potrà essere stabilita solo sulla base delle prove offerte. E se tali idee si riveleranno corrette, si potrà nondimeno continuare a chiedersi se questa circostanza le renda vincolanti oppure no per le *nostre* scelte politiche. Comunque è interessante osservare che il primo uomo non ha perso nulla del suo *sex appeal* politico.

Tra i due estremi appena delineati – candidi sostenitori della tesi della ricostruzione fittizia e professionisti dell'antropologia – ci sono altri individui che, pur non essendo professionisti delle scienze che si occupano dell'uomo primitivo, attribuiscono nondimeno una portata realistica e non fittizia a ciò che sostengono al riguardo, ma nel contempo aspirano a trarne una morale per la condotta della nostra vita sociale.

È il caso, per esempio, di F. A. Hayek, uno dei più profondi e influenti profeti della moderna visione *liberal*, economica e non. La sua analisi delle opportunità e dei rischi della società moderna di fatto combacia perfettamente con una visione estremamente nitida dell'ethos e dell'ordine morale primitivo. Secondo lui, la forte moralità sociale dell'uomo primitivo e la sua sopravvivenza nella società contemporanea costituiscono per noi un vero e proprio pericolo:

> Per ciò che concerne la società attuale [...], una "bontà naturale" non esiste, perché l'uomo con i suoi istinti innati non avrebbe mai potuto creare la civiltà da cui dipende la vita della moltitudine di individui che compongono l'umanità di oggi. Per riuscirvi, ha dovuto estendere molti sentimenti che erano funzionali alla piccola banda e sottomettersi a quei sacrifici che la disciplina della libertà richiede, ma che egli odia. La società astratta poggia su regole apprese, non sul perseguimento di obiettivi comuni e desiderabili; e mirando al bene delle persone conosciute non si conseguono i risultati migliori per la comunità. Il solo mezzo per farlo è rappresentato dall'osservanza delle sue regole astratte e apparentemente inutili.[7]

E per chi non comprendesse le implicazioni pratiche di questo discorso, Hayek parla in modo anche più esplicito:

> Gli istinti innati a lungo sommersi sono tornati a galla. La domanda di una distribuzione giusta in virtù della quale il potere

organizzato venga usato per dare a ciascuno ciò che merita è dunque un vero e proprio *atavismo* basato su emozioni primordiali. È a questi sentimenti largamente prevalenti che fanno appello profeti, filosofi morali e legislatori con i loro piani miranti deliberatamente alla creazione di un nuovo tipo di società.[8]

Il quadro è sorprendente e suggestivo. Gli uomini devono esser vissuti in "bande", ossia in gruppi troppo piccoli per potersi imporre norme astratte e impersonali, per un periodo molto lungo – cioè per la stragrande maggioranza delle generazioni succedutesi dall'inizio dell'umanità, comunque questo vada collocato. Secondo questo punto di vista, quindi, per gran parte della storia la nostra situazione ha instillato in noi un'etica che è l'esatto opposto di tutto ciò che è innovativo, creativo e progressivo nella civiltà umana. Pertanto la civiltà si basa sul superamento non dei nostri istinti più bassi, ma al contrario di tutto ciò in cui solitamente si vedeva la moralità: gli impulsi sociali dell'umanità e la tendenza a cooperare con i propri simili nel perseguimento di obiettivi comuni. Se si vuole che la civiltà emerga e sopravviva, il rispetto per regole astratte e incomprensibili deve prendere il posto dell'amore per i propri simili e per la comunità, nonché del senso di un comune obiettivo.

Nell'ottica di Hayek, a un certo punto è sorta una cultura non programmata e non voluta che non era frutto né della ragione consapevole né dell'istinto animale – ed è stata questa cultura a rendere possibile quel meccanismo automatico di risposta al bisogno, quel costante miglioramento innovativo, che è reso manifesto e promosso dal *mercato*. Solo così il mercato, fondato com'è su una civiltà astratta generata in modo inconscio e sul rispetto delle regole anziché sull'amorevole cooperazione con i propri simili, può riuscire a perpetuare, in forma nuova, quell'inconsapevole selezione naturale che in natura aveva prodotto forme di vita più elevate a partire da quelle più basse e che ancora oggi può approdare a forme sociali più elevate. Nell'interessante prospettiva di Hayek, né la perpetuazione della naturale lotta per la vita né la sua modificazione per effetto dell'intervento pacificatore dello Stato potranno per sé sole determinare il progresso. Ma i due meccanismi benefici – la selezione naturale e il mercato – sono separati nel tempo da un'età buia in cui ha preso il sopravvento una moralità eccessivamente sociale che ha, per così dire, *sovra*socializzato l'uomo. Per un periodo molto lungo, troppo lungo, siamo stati sotto il suo giogo. Un'aggregazione descrivibile come una società astratta, impersonale e retta da regole è emersa solo cinque millenni fa, e anche durante questo arco di tempo gran parte dell'umanità non l'ha sperimentata. Se pensia-

mo a quanto sia recente e precaria la nostra liberazione dalla sovrasocializzazione, vien voglia di chiedersi come mai non siamo ancora più completamente schiavi della socialità atavica temuta da Hayek. Il pericolo più grave che incombe su di noi è rappresentato dall'etica e dalla coesività sociale, non dalla loro assenza.

La concezione che Hayek ha della nostra condizione generale si differenzia dalla formulazione più semplice e classica del liberalismo del *laissez-faire* per l'importanza che egli consapevolmente accorda alle precondizioni *culturali* di una società aperta o di mercato. Secondo la formulazione classica, la nascita di tale società avrebbe solo una condizione *politica*: la presenza di uno Stato giusto, efficace e non rapace, di un'autorità politica che usi il proprio potere per mantenere la pace, per far rispettare le regole e non solo per spogliare la società civile. A questo punto, l'esistenza di uno spirito nuovo sostituisce alla selezione naturale, che elimina specie e individui, una soluzione di mercato, che elimina prodotti inefficienti e idee prive di valore, ma lascia sopravvivere i loro autori, dando loro la possibilità di produrre meglio e di innovare un altro giorno. La nuova impostazione che Hayek dà al problema lo induce a insistere che il solo ordine politico non basta; occorre anche un certo tipo di cultura astratta: l'emergere del senso delle regole astratte e del rispetto per esse, nonché del distacco da finalità collettive e cooperative. La "mano nascosta" può operare solo in un ambiente culturale adatto, tra uomini non eccessivamente socializzati che rispettino le regole, anziché gli obiettivi sociali.

L'idea che gli uomini si trovino a combattere non già con istinti animali distruttivi, ma con una moralità oppressivamente sociale e con i sentimenti profondi che la accompagnano, compare anche nel pensiero sociale di Karl Popper.[9] La prospettiva Hayek/Popper può ben essere chiamata "teoria viennese"; tutto fa pensare che alla sua nascita non sia estraneo il fatto che nell'Ottocento l'individualistica, polverizzata e colta borghesia della capitale asburgica dovette combattere l'influsso di sciami di migranti che provenivano dai territori orientali dell'impero, dai Balcani alla Galizia, e che costituivano vere e proprie collettività di individui legati da vincoli di parentela, privi di rispetto per le regole. I cosmopoliti liberali del tempo si trovarono a dover competere, nella sfera politica, con la schiera emergente dei socialisti *nazionali*. Questa visione "viennese" costituisce un'inversione e una negazione radicale del romanticismo – in quanto pone la *Gesellschaft* (la società) al di sopra della *Gemeinschaft* (della comunità) – e del marxismo. Marx aveva previsto il ripristino, non il supera-

mento, delle presunte propensioni sociali dell'uomo primitivo.

Il disegno alternativo di legare l'uomo primitivo ai valori contemporanei – un tentativo che ci appare datato ma che resta tuttora profondamente suggestivo – è quello che troviamo nel classico libro di Thorstein Veblen, *La teoria della classe agiata*.[10] Diversamente da Hayek e in sintonia con Marx, Veblen apprezza e non deplora affatto la pacifica socievolezza che attribuisce all'uomo primitivo; ai suoi occhi, questi esemplifica la qualità centrale e essenziale che definisce l'uomo *tout court*, ossia il perseguimento di un obiettivo *mediante il lavoro*. Egli fa discendere l'universalità dell'etica del lavoro dal presunto carattere intrinsecamente finalistico dell'azione umana. Poiché tutti quanti perseguiamo dei fini, suona l'argomento, tutti quanti amiamo l'efficienza e apprezziamo il lavoro onesto e efficace. In tal modo, Veblen fa del truismo che "l'azione tende a un fine" la premessa del proprio discorso e ne deduce una generalizzazione estremamente controversa: che tutti gli uomini apprezzerebbero per natura l'efficienza. In realtà, è vero che tutti gli uomini, più o meno per definizione, mirano al conseguimento dei propri fini, ma è vero anche che non tutti onorano il lavoro e vedono in esso la propria realizzazione.

> ...l'uomo è un agente [...] che cerca in ogni atto il compimento di qualche fine concreto, oggettivo, impersonale. In forza del suo esser tale, egli sente gusto per il lavoro efficiente e disgusto per quello futile. Egli ha un senso del merito dell'utilità o efficienza e del demerito della futilità, dello sciupìo o incapacità. Tale attitudine o inclinazione si può chiamare l'istinto dell'efficienza.[11]

Evidentemente l'uomo primitivo, per Veblen, era uno yankee e quindi aveva il gusto dell'efficienza e il disgusto dello spreco. L'impersonalità dei suoi fini ha qualche somiglianza con il rispetto delle regole astratte elogiato da Hayek. Ma se per Hayek tale rispetto rappresentava una conquista, per Veblen l'apprezzamento di una condotta *zielbewusst*, consapevole del fine, è presente nell'individuo da sempre, è una sorta di diritto di nascita. Ecco come egli concepisce il tipo di comunità in cui sarebbe vissuto l'uomo primitivo: "Queste comunità [...] sono senza una classe agiata definita [...] sono piccoli gruppi; [...] sono usualmente pacifiche e sedentarie; sono povere; e la proprietà individuale non è la nota caratteristica del loro sistema economico".[12]

Lo sviluppo e la complessità che succedono a questa felice condizione genera una classe dirigente parassitaria, portata agli agi e alla violenza, che perde l'"istinto dell'efficienza", in

quanto il lavoro diventa il marchio della sottomissione. Significativamente Veblen, preoccupato com'è della *classe* dominante, non si interessa molto dello Stato, il quale anzi – sorprendentemente – nel suo libro quasi non compare. È lecito pensare che questa circostanza sia da porre in relazione al fatto che nell'America di Veblen la società civile era molto forte, mentre lo Stato era poco più che un'agenzia da essa delegata.

Il marxismo nella sua versione principale e ufficiale sostiene che lo Stato non debba essere altro che il riflesso di un ordine sociale non prodotto dallo Stato stesso; ma (diversamente dal marxismo) Veblen ne *La teoria della classe agiata* suggerisce l'impressione molto forte che le cose stiano già in questi termini e che non ci sia motivo di preoccuparsi delle minacce provenienti dallo Stato. A contare sono la classe dominante e i suoi errori, non lo Stato.

Hayek sembra ossessionato dal contrasto tra la creatività di una borghesia individualistica e la sterilità culturale delle orde di gregari che, emigrando da qualche *zadruga* balcanica,[13] minacciavano con i propri sentimenti tribali e collettivistici la libertà e il progresso. Veblen, al contrario, sembra esprimere il disgusto tutto americano per le vecchie aristocrazie europee e per la sopravvivenza o l'imitazione dei loro valori tra i ceti ricchi d'America. È con profonda ripugnanza che egli vede sprecare ostentatamente sulla Quinta Strada le ricchezze accumulate con tanta dedizione a Wall Street. I valori di Hayek e di Veblen non sono poi lontanissimi; ciò che li divide è la percezione delle loro incarnazioni storiche e delle loro radici sociali.

Probabilmente Veblen è in errore quando collega l'emergere del gusto della ricchezza, dell'ostentazione e della violenza alla caccia. Il fatto che il cacciatore sia violento verso la propria preda non significa che debba essere aggressivo anche verso i propri simili. Gli italiani che trascorrono intere giornate autunnali a setacciare il bosco sparando a tutto ciò che si muove passano poi la sera a mangiare e a bere in piacevole compagnia, tanto che viene da chiedersi se la festa serale sia una celebrazione della caccia o se, invece, la caccia in realtà non sia altro che un pretesto per la festa. C'è ragione di pensare che, allo stesso modo, anche i primi cacciatori avessero pochi motivi per combattersi tra loro – e forse anche scarsa inclinazione a farlo. Un'economia basata sulla caccia e sulla raccolta che non preveda alcuna accumulazione delle eccedenze offre scarsi incentivi razionali all'aggressione e all'oppressione. In ogni caso, a spingere in questa direzione non c'è il pressante problema della produzione e della distribuzione delle eccedenze accumulate.

Come osserva Veblen,

La rapina non può divenire l'abituale, convenzionale risorsa di un gruppo o di una classe fino a che i metodi industriali non si siano sviluppati a un grado tale di efficienza da lasciare un margine per cui valga la pena di combattere, al di sopra della sussistenza di quelli incaricati di procurare il cibo. Il trapasso dalla pace alla rapina dipende perciò dallo sviluppo delle scienze tecniche e dall'uso di utensili.[14]

Così Veblen, o il suo uomo primitivo, si colloca a metà strada del nostro spettro politico, tra la destra di Hayek e la sinistra radicale. Apprezza l'uomo primitivo per la sua socialità (che Hayek condanna) e per la sua etica razionale del lavoro (che Hayek apprezza, ma che non riconosce all'uomo primitivo). Coloro che si trovano alla sinistra estrema dello spettro politico probabilmente apprezzeranno l'uomo primitivo sia per la sua socialità sia per la sua benefica pigrizia, ancora non corrotta dall'etica del lavoro o, come essi preferiscono dire, dalla brama di possedere. Alcuni di essi scrivono in un'epoca in cui una controcultura tardo-industriale è giunta a ripudiare insieme l'ostentazione aristocratica e l'intraprendenza borghese. I liberali aborrono la forza, i socialisti detestano l'avidità, e alcuni dei nostri ribelli affermano di odiarle entrambe e sostengono che l'uomo primitivo fosse immune da entrambe.

Varrà la pena di esaminare ulteriormente quest'altra estremità dello spettro, ossia quegli autori che cercano in ogni modo di far rientrare l'uomo primitivo nelle file dell'estrema sinistra. *L'economia dell'età della pietra,*[15] di Marshall Sahlins è probabilmente, tra le opere recenti di questo tipo, la più influente e importante. Mentre Hayek condanna l'uomo primitivo per la sua moralità sociale intrisa di spirito gregario, Sahlins lo apprezza in quanto lo considera immune non solo dall'avidità, ma anche (e forse soprattutto) dall'etica del lavoro. Se i populisti dell'Ottocento avevano idealizzato i contadini, il populismo neolitico di Sahlins risale ancora più addietro nel tempo e idealizza i cacciatori/raccoglitori. Il decadimento è incominciato non con il primo borghese, ma con il primo contadino, che finisce per apparire una specie di protoborghese. L'uomo viveva molto meglio prima che nascesse l'agricoltura: aveva più agi e maggiore umanità. Alcune citazioni da quest'opera varranno a condensare il succo delle idee di Sahlins:

Il cacciatore, saremmo tentati di dire, è un "uomo non economico". Almeno per quanto concerne i beni non alimentari, è l'esatto contrario di quella tipica caricatura immortalata nella prima pagina di ogni trattato di economia. I suoi bisogni sono scarsi e i mezzi (relativamente) abbondanti. Di conseguenza è "relativamente esente da difficoltà materiali", non ha "senso del possesso",

rivela "un immaturo senso della proprietà", è "completamente indifferente a ogni pressione materiale", manifesta "disinteresse" a sviluppare il proprio apparato tecnologico.

L'Uomo Economico è un'invenzione borghese [...]. Non è che cacciatori e raccoglitori abbiano frenato i loro "impulsi" materialistici; semplicemente non li hanno mai istituzionalizzati [...]. Noi siamo portati a ritenere che cacciatori e raccoglitori siano *poveri* perché non hanno nulla; ma forse proprio per questo dovremmo ritenerli *liberi*.
La conclusione più ovvia e immediata è che la gente non si ammazza dalla fatica. Il periodo giornaliero medio dedicato individualmente al procacciamento e alla preparazione del cibo è di quattro-cinque ore. Per giunta, non si lavora senza soluzione di continuità; la ricerca del cibo era assai saltuaria, interrompendosi momentaneamente quando la gente si era procurata il necessario per l'occasione.

"Se oggi c'è abbondanza, non darti pensiero del domani."[16]

Sahlins non nega che questa primitiva forma di benessere – questa coincidenza di bisogno e soddisfazione basata sull'esiguità del bisogno stesso – avesse un prezzo. Queste società di cacciatori/raccoglitori dovevano mantenersi mobili e limitare il numero dei loro membri. Il bisogno di mobilità, anzi, è un elemento della sua spiegazione dell'assenza di senso della proprietà nell'uomo che ancora non ha incominciato a dedicarsi all'agricoltura. Ogni nuovo acquisto diventa letteralmente un fardello, un peso. In un mondo senza facchini, uno che deve spostarsi continuamente non può certo apprezzare i bagagli ingombranti.

Se Sahlins ha ragione – e confutare la sua tesi non è certo facile – il decollo dell'agricoltura fu una catastrofe morale e materiale, non una gloriosa conquista. C'è altresì l'intrigante possibilità, a sostegno della quale Sahlins chiaramente porta ragioni abbastanza convincenti, che i cacciatori/raccoglitori, lungi dall'essere incapaci di progresso, l'abbiano saggiamente respinto: "È curioso che gli Hazda, prendendo lezione dalla vita e non dall'antropologia, rifiutino la rivelazione neolitica per *salvaguardare* i loro agi".[17] Gli Hazda dell'Africa orientale, ammirevolmente studiati e interpretati da James Woodburn, hanno ispirato gran parte della recente rivalutazione dei meriti relativi delle economie agricole e preagricole. Essi sembrano costituire infatti, per molti versi, un esempio di rifiuto consapevole e deliberato del contadino-borghese. E non è soltanto al benessere e al lavoro che hanno voltato le spalle, ma anche a altri valori che rappresentano l'orgoglio di molte altre culture "superiori", in particolare a relazioni personali intense e a qualsiasi legame a lungo termine. Tra noi, dicono questi per-

digiorno del neolitico, non ci sono debiti. Le azioni compiute non generano mai obblighi o relazioni a lungo termine. Così la benevolenza, quando c'è, è veramente disinteressata, non una forma di investimento mascherato sul futuro. Non ci sono scambi o patti consacrati tra passato e futuro. "Struttura" sociale, divisione del lavoro e dei ruoli, sono ridotti al minimo, ma soprattutto non c'è quasi nulla che corrisponda a una struttura che duri nel tempo.

Questa circostanza ha indotto l'antropologo che li ha studiati, Woodburn, a formulare un'ipotesi intrigante: alla base del decollo dell'agricoltura ci sarebbe la volontà di porre in essere un'organizzazione sociale minimale che valesse a articolare e consolidare degli obblighi a lungo termine.[18] L'agricoltura implica un lavoro con una *remunerazione dilazionata*. Un'organizzazione sociale molto blanda e indefinita, insensibile alla conservazione degli obblighi nel tempo, non può assicurare ai suoi membri la riscossione di frutti dilazionati. Gli antropologi hanno abbandonato da tempo l'idea della primitiva promiscuità sessuale, ma si direbbe che ne sopravviva un equivalente economico-morale, quello della fugacità dei rapporti produttivi. Così l'agricoltura può essere iniziata solo da una comunità che, per qualche ragione, possieda *già* un senso dell'obbligo a lungo termine e del carattere permanente di certi rapporti. *Alcuni* cacciatori/raccoglitori avevano sistemi sociali del tipo necessario alla svolta e, secondo questa ipotesi, soltanto loro poterono dare inizio all'agricoltura quando se ne presentò l'opportunità o il bisogno.

Questa attraente teoria borghese, così, fa delle virtù vittoriane della frugalità, della castità e della paziente posticipazione della gratificazione il motore primo non solo della rivoluzione industriale, ma anche di quella neolitica. È stata l'avida protoborghesia primitiva della tarda età della pietra a lanciarci sul pendio scivoloso del progresso. Riassumendo la storia del mondo, Hegel aveva affermato che essa poteva ridursi alla progressione da uno stato in cui *uno* solo è libero a uno in cui lo sono *alcuni*, per culminare e concludersi in una condizione in cui lo sono *tutti*. Più pacatamente, noi possiamo ora sostituire alla sua formula lo schema per il quale inizialmente tutti sono agiati, successivamente lo sono solo alcuni e alla fine, nel regno dell'etica del lavoro, non lo è nessuno. All'inizio non c'era nessuna dilazione della soddisfazione, poi c'è una remunerazione dilazionata e alla fine, quando il lavoro diventa premio a se stesso, c'è il regno della remunerazione dilazionata all'infinito.

È interessante notare come il neomarxista Sahlins, pur servendosi dei materiali e dei concetti interpretativi di Wood-

burn, respinga risolutamente i valori borghesi che essi sembrerebbero implicare. Evidentemente Sahlins prova una forte avversione per la rivoluzione borghese dell'età neolitica, vedendovi l'origine della cupidigia, dell'avidità, dell'aggressività, dell'asservimento dell'uomo, e di altro ancora. Sul piano fattuale la sua posizione non è molto diversa da quella del neoliberale Hayek, che disapprova la socialità e l'immediatezza degli obiettivi dei primi uomini, e si rallegra di veder subentrare a esse delle regole astratte, impersonali e quindi permanenti e a lungo termine.

Varrà la pena di osservare che lo stesso Karl Marx era profondamente imbevuto dei valori della borghesia. Pur avendo previsto che l'umanità avrebbe lasciato cadere i più deplorevoli corollari della dipendenza dal lavoro inaugurata dalla rivoluzione neolitica, ossia la stratificazione sociale e la coercizione, di fatto assolutizzò e universalizzò l'etica del lavoro, non subordinando più il lavoro stesso a un fine ulteriore, ma facendone un fine in se stesso e vedendovi la suprema realizzazione dell'uomo: "Nella società comunista, in cui l'individuo non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile [...] la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare [...] senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico".[19] Per Marx, dunque, la divisione del lavoro (o, strettamente parlando, l'imposizione sociale di tale divisione, nonché l'ascrizione sociale dei ruoli) è destinata a scomparire; resta invece l'idea del *lavoro come realizzazione*, ossia come strumento per il compimento dell'individuo.

La visione del lavoro come premio a se stesso è, ovviamente, l'essenza stessa dello spirito borghese. Noi lavoriamo perché ci piace, e disprezziamo coloro che riducono il lavoro a una necessità, nonché coloro che sono costretti a svolgere un lavoro che non dice loro nulla o che non lavorano affatto. In fondo, il marxismo è una fantasia di gratificazione di un desiderio borghese; il lavoro dev'essere premio a se stesso, la vita di fatto ruota tutta attorno al lavoro e trova in esso il suo significato; il segreto della storia è che, a dispetto delle apparenze, essa è determinata non già dai modelli della coercizione, ma da quelli della produzione. In realtà è su questo terreno che si colloca l'azione umana. A generare rapporti antagonistici tra gli uomini, nonché quei corollari che sono coercizioni e illusioni innescate sul terreno sociale, è solo un'errata organizzazione del lavoro. I produttori della classe media desiderano da sempre che le cose stiano così, ma solo Marx ha

osato dire che stanno veramente così. La produzione ha sempre avuto un ruolo primario, anche se i produttori stessi non lo sapevano; verrà un momento in cui essi saranno soli con la loro attività creativa liberamente scelta e tutti i vincoli, siano essi reali o frutto di superstizione, verranno meno; l'uomo sarà solo con il proprio lavoro e in pace con i propri simili. Il destino del proletariato era quello di realizzare l'ideale borghese di una produzione pacifica, appagante e libera.

Il testimone sospetto

Ma tornando alle invocazioni politiche dell'uomo primitivo, da che parte sta egli veramente? E i fatti che cosa dicono al riguardo?

Come accade così spesso quando è in gioco una questione cruciale, i fatti sono ambigui. Cacciatori e raccoglitori, al pari dei loro discendenti dediti all'agricoltura e all'industria, non sono tutti uguali. Erigere una sottoclasse a rappresentante tipica di una qualsiasi di queste categorie e fare di tutte le altre altrettante aberrazioni statistiche significa chiaramente pregiudicare la questione. Nel caso delle società preagricole, per le quali non disponiamo di nessun documento scritto, c'è poi il problema aggiuntivo di decidere se le poche società sopravvissute di cacciatori/raccoglitori siano in qualche misura rappresentative di tutte le altre o se, al contrario, non siano del tutto atipiche per il fatto stesso di essere sopravvissute allo stadio agricolo (o magari di esserne solo emerse).

In effetti questo è uno dei grossi problemi a cui va incontro lo studio di queste società. Marshall Sahlins, come abbiamo visto, invoca non senza compiacimento la testimonianza degli Hazda e del loro rifiuto della rivoluzione neolitica. Ma la loro testimonianza è sospetta. Supponiamo che nel ventiduesimo secolo, dopo che il mondo si sia interamente industrializzato, sopravvivano nei pressi di Jasnaja Poljana o nelle contee dell'Inghilterra centrale alcune comunità di tolstoiani o di seguaci di William Morris che respingano fermamente i valori e le pratiche del mondo circostante, decise a perpetuare lo stile di vita dei mugichi o degli artigiani medievali inglesi o comunque a riprodurne l'ingenua immagine che ne hanno. Ebbene, un antropologo che nel ventiduesimo secolo si dedicasse allo studio di queste comunità avrebbe ragione di ricostruire sulla base delle proprie osservazioni un modello generale del mondo agricolo così come si era realizzato nella storia?

Almeno per alcune comunità odierne di cacciatori e di raccoglitori è lecito sospettare che si tratti non già di sopravvi-

venze a un mondo in cui tutti erano cacciatori o raccoglitori, ma invece di sottocomunità specializzate all'interno del mondo agricolo, di ribelli o di reietti morali, o, ancora di entrambe le cose insieme. Le società complesse spesso generano al proprio interno minoranze la cui funzione può essere non solo quella di svolgere compiti ricusati dalla maggioranza, ma anche quella di esemplificare valori e stili di vita *disprezzati* dalla maggioranza dominante. In tal caso la degradazione stessa dei devianti ha l'effetto di valorizzare la virtù di chi li governa. Il disprezzo in cui essi sono tenuti, e che essi non possono che interiorizzare, conferma così l'autorità dei valori dominanti.

Le società amano affermare la propria eccellenza non solo celebrando i propri valori, ma anche facendoli calpestare da sottogruppi così deboli da poter venire pubblicamente disprezzati e costretti a accettare e condividere questo disprezzo. Una società agricola orgogliosamente sedentaria e caratterizzata da grande considerazione per la proprietà sotto sotto può benissimo compiacersi nel vedere e nel riprovare, al proprio interno, gruppi di zingari nomadi e dediti al furto. Una società medievale ufficialmente contraria ai commerci e alla finanza, ma i cui governanti abbiano disperatamente bisogno dei frutti dei commerci e della finanza per mantenere la propria posizione, può vedere una felice conferma della propria fede e dei propri meriti nella prassi di usare e di disprezzare nello stesso tempo gli ebrei. Certi gruppi di cacciatori e di raccoglitori vivono, in forma più o meno accentuata, in simbiosi con i propri vicini agricoltori; ed è almeno concepibile che le loro particolari abilità, al pari dei loro valori e della loro ideologia, siano state formate non da un passato in cui vivevano da cacciatori in un mondo di cacciatori, ma da una deliberata opposizione dei propri vicini non cacciatori e dall'immagine che questi si sono creati di loro. Essi si dissociano, o sono costretti a dissociarsi, dalla società dominante di cui, in realtà, fanno parte e che servono simbolicamente non meno che economicamente, grazie non solo ai propri servigi, ma anche alla propria degradazione.

Questa interpretazione, che pure trova riscontri convincenti per lo meno nella situazione di alcune società contemporanee di cacciatori, non è ugualmente applicabile a tutte queste società e forse per alcune è del tutto inapplicabile. Alcune società di cacciatori possono anche contraddire l'ipotesi del legame tra complessità dell'organizzazione e dilazionato ritorno economico. Esse possono combinare un rituale e un'organizzazione parentale molto complessi con un grado assai modesto di programmazione o di accumulazione economica a lungo termine. Dire che essi praticano il ritorno dilazionato

nello scambio delle spose, ma non nella produzione, significa ammettere che un obbligo a lungo termine, con tutto ciò che esso implica, può benissimo prodursi senza uno stimolo ecologico.

In breve: radici e portata più o meno generale dell'imborghesimento neolitico, nonché della *bohème* attuale dei dissidenti neo-neolitici, restano questioni controverse. Così l'uomo dell'età della pietra resta un elettore fluttuante per le prossime elezioni generali. A quanto sembra, egli non è né desideroso né capace di definire per noi il nostro destino e i nostri obblighi. Per l'esperto di sondaggi elettorali desideroso di predire il nostro futuro sulla base della nostra più profonda (o più antica) natura, la risposta del primo uomo resta ostinatamente un "non so".

Quale fosse la gamma delle opzioni accessibili all'uomo, e da lui realizzate, nello stadio che ha preceduto la nascita dell'agricoltura, resta una questione aperta. Gli elementi di prova di tipo archeologico e etnografico sono incompleti e ambigui, e possono restare tali per sempre. Se nell'uomo primitivo si debba vedere un sostenitore della pace o dell'aggressione, dell'uguaglianza delle donne o dello chauvinismo maschile, dell'etica del lavoro o di un ristretto nucleo di bisogni ecologicamente utili e umanamente ricchi, dei sentimenti sociali o di un ruvido individualismo – è questione che abbisogna di ulteriori riflessioni. È evidente, però, che prima della rivoluzione agricola non era assolutamente possibile una crescita, in termini di dimensione e di complessità, della divisione del lavoro e della differenziazione sociale. E saranno solo questi fenomeni a creare (in forme molto diverse) le premesse della storia e dei problemi dell'uomo dell'età agricola e di quella industriale – insomma della nostra storia e dei nostri problemi.

Note

[1] J. M. Keynes, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Utet, Torino 1986, p. 554.

[2] L'espressione è ripresa dalla *Preface* del poema *Milton* di William Blake, ossia da un testo che ha avuto notevole fortuna nella tradizione cristiano-socialista britannica e in cui l'industrialismo "diabolico" appariva come l'antitesi dei valori cristiani. [*N.d.T.*]

[3] Questa tesi è stata presentata in un notevole libro recente in lingua russa, ossia: Eero Loone, *Sovremennaia Filosofia Istorii* (La contemporanea filosofia della storia), Eesti Raamat, Tallin 1980. Velatamente il trinitarismo è presente anche (se non si tiene conto di un'ipotetica condizione futura) in G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Clarendon Press, Oxford 1978. Cfr. p. 178.

[4] Karl Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974.

[5] John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

[6] Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Barnes and Noble, London 1962.

[7] F. A. Hayek, *The Three Sources of Human Values*, The London School of Economics and Political Science, London 1978, p. 20.

[8] *Ibid.*, p. 18.

[9] Cfr. Karl Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Armando, Roma 1973-1974.

[10] Thorstein Veblen, *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino 1971 (1ª edizione inglese 1899).

[11] *Ibid.*, p. 16.

[12] *Ibid.*, p. 9.

[13] Comunità patriarcale fra le popolazioni slave meridionali. [*N.d.T.*]

[14] Th. Veblen, *La teoria della classe agiata*, cit., p. 19.

[15] Marshall Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano 1980.

[16] *Ibid.*, pp. 25, 26, 28, 42. Un notevole tentativo di elaborare una visione dell'umanità primitiva in termini marxisti è quello compiuto da Yn. V. Bromley, A. I. Pershitz e Yn. I. Semenov, *Istoria Piervobytnovo Obshohestva* (Storia della società primitiva), Mosca 1983.

[17] M. Sahlins, *op. cit.*, p. 39.

[18] Cfr. James Woodburn, *Hunters and Gatherers Today and Reconstruction of the Past*, in E. Gellner (a cura di), *Soviet and Western Anthropology*, Columbia University Press, New York 1980; nonché James Woodburn, *Egalitarian Societies*, in "Man", vol. 17:3, 1982.

[19] Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 29.

2. Dalla comunità alla società

L'evoluzione cognitiva dell'umanità

Un persistente tentativo di trovare un filo conduttore nella storia dell'umanità è quello che fa leva sulla nozione di ragione. La storia umana, in questa prospettiva, è il dispiegarsi della razionalità. Pensiero umano, istituzioni e organizzazione sociale diventano gradualmente sempre più razionali. L'idea che la ragione costituisca l'obiettivo o il *terminus ad quem* dello sviluppo dell'umanità può fondersi con la tesi che essa costituisca anche la forza principale che spinge l'umanità lungo questo sentiero. Sembra naturale supporre che i cambiamenti che intervengono nella vita umana scaturiscano dall'evoluzione delle nostre idee e del nostro modo di pensare. Che cos'è la condotta dell'uomo se non la realizzazione delle sue idee? Se miglioriamo, non è forse perché le nostre idee sono migliorate? Il ruolo del pensiero e della ragione, per quanto sospetto come frutto dei vanagloriosi compiacimenti degli europei dell'Ottocento, merita pur sempre una certa considerazione.

I problemi e le difficoltà a cui va incontro una visione della storia imperniata sulla ragione sono considerevoli. Senza dubbio l'idea gode di una popolarità molto più contenuta oggi che nei giorni esaltanti dell'ottimismo razionalistico – una stagione che, in una forma o nell'altra, va dalla fine del Settecento all'inizio del Novecento. Ma, sia pure in una forma pacata e non necessariamente ottimistica, resta tuttora necessario cercare di elaborare una visione d'insieme della trasformazione cognitiva dell'umanità, dall'epoca della caccia a quella del computer. La natura delle nostre attività cognitive non è certo rimasta costante: non soltanto sono cambiate le cose, ma il cambiamento è stato, inoltre, profondo e radicale. Le variazioni verificatesi sono questione non semplicemente di *grado*, ma di *tipo*.

Una base o un punto di partenza utile per la discussione di questo problema è rappresentato dalla conclamata assurdità di alcune credenze dell'uomo primitivo. Molti di noi amano pensare che gli standard di accettabilità in materia di credenze si siano elevati e che il costante elevarsi di tali standard renda manifesto l'avanzamento della ragione nella storia. Noi siamo diventati schizzinosi e, posti di fronte alle credenze dei nostri lontani progenitori, le abbiamo considerate assurde e ce ne siamo allontanati. Qualcuno dirà che l'abbiamo fatto per non pregiudicare una questione importante; quelle che ora ci sembrano così assurde sarebbero in realtà le *traduzioni* che ci vengono frequentemente offerte di qualche credenza degli uomini primitivi. Potrebbe darsi – e qualcuno l'ha sostenuto – che l'assurdità si trovi non già nella credenza originaria ma in una traduzione che risenta della mancata comprensione del contesto originario. In questa prospettiva, a incorrere nell'assurdità è il traduttore moderno, non il selvaggio.

L'assurdità apparentemente insostenibile e sistematica delle credenze dell'uomo primitivo ci aiuta a definire lo sfondo del nostro interrogativo centrale. Possiamo dire che gli uomini primitivi hanno torto e noi ragione? O è vero, invece, che stiamo facendo giochi completamente diversi, che legittimamente vanno misurati da criteri del tutto indipendenti? E se le loro domande e le loro risposte sono differenti, è pensabile che siano legate alle nostre domande e alle nostre risposte in virtù di una qualche serie evolutiva? E se no, di che natura è la frattura che ci separa da loro? Infine, è proprio una frattura?

Serviamoci dell'identificazione dei tori con i cetrioli emersa in certi contesti rituali nella tribù nilotica dei Nuer come di un'abbreviazione in codice indicativa delle credenze assurde delle società primitive in generale.[1] La frequenza con cui presunte assurdità del genere si trovano tra popoli selvaggi e estranei o vengono loro attribuite dà ragione del fascino dell'antropologia. L'assurdità colpisce e stuzzica il nostro voyeurismo cognitivo. Essa ha anche ispirato tutta una varietà di teorie della "mentalità primitiva" nonché dello sviluppo complessivo e della natura del pensiero umano.

Al riguardo ci sono due posizioni estreme. Secondo la prima, la prevalenza di credenze assurde attesterebbe un tipo speciale di mentalità prerazionale, privo di ogni continuità con il nostro.[2] La seconda posizione è quella, già menzionata, secondo la quale il modo di ragionare dell'uomo primitivo è simile al nostro, valido né più né meno del nostro, e quindi qualitativamente identico. Il fatto che nel pensiero primitivo ci siano assurdità apparentemente pervasive, cose che sfidano i fatti e la logica, sarebbe il frutto della scarsa sensibilità e dell'insuffi-

ciente duttilità degli osservatori, nonché, in taluni casi, della loro malevolenza.

Analizziamo la tesi più benevola e favorevole secondo la quale l'uomo primitivo è razionale. Essa è suffragata dal fatto indiscutibile e chiaro che il primitivo sa esplorare e affrontare l'ambiente fisico che lo circonda con un'efficacia almeno pari a quella dell'uomo moderno. Né sarà difficile dimostrare empiricamente la cosa. Prendiamo l'equazione toro = cetriolo e cerchiamo di testare empiricamente la razionalità dei Nuer. Prendi dieci Nuer scelti a caso e dieci membri, pure scelti a caso, del Royal Anthropological Institute. Prendi un toro molto piccolo e un cetriolo molto grosso, o magari, tanto per rendere la cosa un po' più difficile, una zucca enorme, e all'imbrunire mettili nella macchia vicino al Nilo a circa 130 metri da un dato punto e chiedi a ciascuno dei dieci Nuer e a ciascuno dei dieci studiosi di identificare il piccolo toro e il grosso cetriolo. Hai forse dei dubbi sul fatto che i Nuer, grazie alla loro esperienza e alla buona vista di cui dispongono (non avendola guastata passando una vita sui libri), se la caveranno meglio dei membri del Royal Anthropological Institute? Dov'è ora la mentalità primitiva?

Chi accetta la visione più favorevole del pensiero primitivo si troverà a affrontare questo problema: come può essere accaduto che si siano attribuite agli uomini primitivi concezioni assurde come l'equazione toro = cetriolo? Le spiegazioni a cui si ricorre sono varie, ma la più comune suona così: queste affermazioni apparentemente assurde in realtà sono il prodotto di una traduzione errata e non vanno intese come asserzioni concernenti l'ambiente fisico. Generalmente esse compaiono in un contesto rituale e riguardano "in realtà" l'ordine sociale di cui i primitivi fanno parte. L'apparente contenuto empirico di fatto è una ri-affermazione dell'ordine sociale.[3] Quel che accade è semplicemente questo: i primitivi usano termini locali equivalenti a "cetriolo" o "toro" che, *in altri contesti*, effettivamente possono avere solo questo tipo di semplice referenza empirica; ma la complessità semantica, la variabilità del significato reale in relazione al contesto e all'intenzione, ha tratto in inganno l'osservatore che, ahimè, era comunque fin troppo ansioso di trovare stranezze esotiche e di indulgere alla propria presunzione e al proprio senso di superiorità intellettuale.

Questa spiegazione è indifendibile. Se l'obiettivo reale di questo membro di una cultura estranea alla nostra era semplicemente la proclamazione della propria lealtà nei confronti dell'ordine sociale della comunità, perché mai traducendolo non gli si fa dire *precisamente questo*? È davvero un caso che si usino gli stessi termini in un contesto empirico e in un contesto

rituale? Non accade mai che in una società siano pervasivamente presenti delle credenze assurde? Non spiega proprio nulla l'idea di *falsa coscienza*, cioè l'idea di un errore istituzionalizzato che entri a far parte delle fondamenta stesse di un ordine sociale? Non è forse vero che molto frequentemente, per manipolare l'ambiente, si usano le relazioni magiche, trattandole alla stessa stregua delle comuni relazioni causali?

Soprattutto, è proprio vero che la mentalità umana non ha mai conosciuto nessun cambiamento globale di lunga durata? L'uomo primitivo era veramente in grado di distinguere nettamente le osservazioni empiriche sensibili dalle ri-affermazioni culturalmente specifiche di adesione al proprio ordine sociale? La sua economia intellettuale interna era davvero come la nostra? Ed è proprio così priva di eventi e di cambiamenti la storia intellettuale dell'umanità?

Delle due posizioni opposte, la prima, che attribuisce all'uomo primitivo una sorta di perenne ebbrezza scevra da ogni logica, non rende ragione della notevole e indubbia competenza con cui egli sa affrontare l'ambiente fisico circostante; l'altra, che ridefinisce per lui il suo concetto di razionalità in modo da attribuirgli la nostra stessa pignoleria logica e lo scagiona dall'accusa di avere convinzioni assurde, non rende ragione della radicale discontinuità che c'è tra mentalità primitiva e mentalità moderna. In nome di un tollerante relativismo, essa pretende assurdamente che tutti i sistemi cognitivi siano uguali. Riconosce la diversità, ma nello stesso tempo mette in ombra differenze fondamentali e profonde. Di fronte alle grandi battaglie storiche tra razionalismo e fede, o anche tra una fede codificata e esigente e una superstizione rigogliosa, non ha nulla da dire. Eppure questi conflitti hanno rivestito un'importanza storica enorme. La tesi benevola non è in grado di affrontare le grandi tensioni che costituiscono un tema centrale della nostra storia e può vedervi soltanto dei grandi fraintendimenti. Senonché quelle tensioni non si possono ridurre a questo. Ebbene, esiste un approccio capace di conciliare entrambe queste posizioni, ossia di riconoscere, a un tempo, la grande sensibilità empirica dell'uomo primitivo e la discontinuità che lo separa dagli stili cognitivi moderni?

L'errore che sta alla base delle due prospettive contrastanti appena illustrate consiste nel mancato rilevamento di un fatto che costituisce un luogo comune della sociologia. Si tratta di una circostanza a cui, curiosamente, non è stato dato il peso che merita nella discussione del problema della conoscenza. Il fatto in questione è la differenza tra attività semplici o monofunzionali da un lato e attività complesse o polifunzionali dall'altro. La mancata distinzione comporta che un'attività poli-

funzionale (in questo caso, la parola) che obbedisce a molteplici criteri o fini *venga trattata come se fosse un'attività semplice o monofunzionale*. Si assume, cioè, che gli uomini primitivi, o gli uomini in generale, debbano *o* fare osservazioni concernenti il mondo fisico (dicendo se i tori sono o non sono cetrioli) *o* professare la propria lealtà a un dato ordine sociale mediante una formula rituale. E si dà per scontato, da un lato, che questa distinzione sia almeno tacitamente compresa e, dall'altro, che sia esclusa la possibilità che queste due attività (e altre ancora) si fondino e si intreccino insieme con effetti di completezza, di ambiguità e di variabilità. In altre parole, le asserzioni dell'uomo primitivo vengono trattate come se egli fosse, per così dire, erede e beneficiario di una complessa, sistematizzata, consapevole e ordinata divisione del lavoro, per effetto della quale funzioni e obiettivi diversi tendono a venir separati in modo chiaro e distinto. Nella *nostra* società tale separazione è sistematicamente inculcata e altamente apprezzata, mentre la confusione degli obiettivi viene biasimata. Ma l'uomo primitivo non ha bisogno di queste distinzioni; il funzionamento della sua società, anzi, può dipendere dalla loro assenza.

Domandare a un uomo del nostro tempo se stia facendo un'osservazione empirica o affermando la propria lealtà verso la gerarchia e la struttura della società di appartenenza significa porgli una domanda che ha perfettamente senso. Se dotato del retroterra culturale appropriato, egli può benissimo comprendere la domanda e rispondere in modo pertinente. Ma che ragione c'è di pensare che questa netta separazione di funzioni sia così intrinsecamente connaturata con la realtà delle cose da poter essere colta – sia pure, magari, con qualche difficoltà legata alla terminologia e alla traduzione – anche dal selvaggio? Si tratta di un patrimonio comune a tutti gli uomini per diritto di nascita o, al contrario, dell'approdo particolare di una tradizione piuttosto eccentrica, del frutto di circostanze molto inusuali? Divisione del lavoro e separazione delle funzioni sono iscritte nella costituzione stessa della natura e del pensiero? O non è vero, invece, che natura e società preferiscono usare uno stesso strumento per una varietà di fini e perseguire lo stesso fine con una varietà di strumenti? Come destinatari di un'educazione che ci ha inculcato una fine sensibilità alla differenza degli obiettivi e delle funzioni, noi dobbiamo guardarci dal proiettarla, questa sensibilità, in tutti gli altri. Essa potrebbe benissimo rappresentare un esito eccentrico e forse perfino patologico.

L'assunto che la separazione netta delle diverse funzioni linguistiche appartenga alla realtà delle cose è così bizzarro che, una volta messo in discussione, non può che esser lasciato

cadere immediatamente. Non c'è alcuna ragione per proiettare sull'umanità in generale e, peggio, sull'uomo primitivo una sensibilità come la nostra, faticosamente acquisita nel corso di uno sviluppo storico decisamente singolare e strano. La divisione del lavoro e la separazione dei problemi, che ne sono un aspetto, lungi dall'essere patrimonio di tutta l'umanità per diritto di nascita, sono un frutto tardivo della nostra storia particolare.

Ma com'è che dovremo pensare alla mentalità primitiva, una volta che abbiamo cessato di indulgere a questo assunto fuorviante? Nelle attività diverse dalla conoscenza, la polifunzionalità è una nozione corrente e familiare. L'idea è semplice: in una società complessa, vasta, atomizzata e specializzata, le attività aventi un solo obiettivo possono essere "razionali". Ciò significa che esse sono protese a un solo scopo, il cui raggiungimento può essere valutato con una certa precisione e oggettività. La loro efficacia strumentale, la loro "razionalità", può essere accertata. Un uomo impegnato in un acquisto è interessato semplicemente a acquistare l'articolo che abbia la qualità migliore al minor prezzo possibile. Le cose non stanno così in un contesto sociale polifunzionale: un membro di una società tribale impegnato a acquistare qualcosa da un vicino ha a che fare non solo con un venditore, ma anche con un congiunto, con un collaboratore, con un alleato o con un rivale, con il padre di quella che potrebbe diventare la sposa di suo figlio, con il collega della giuria o del consiglio di saggi, con il compagno di riti, con il combattente che ci si trova al fianco quando si tratta di difendere il villaggio.

Tutta questa molteplicità di rapporti interferirà con l'operazione economica e impedirà a entrambe le parti di considerarla soltanto in termini di guadagni e perdite, facendo astrazione dal resto. In un contesto polifunzionale come questo, un problema di condotta economica "razionale" governata dal puro e semplice perseguimento del massimo guadagno non può esistere. Un comportamento simile ignorerebbe, con effetti disastrosi, tutte le altre molteplici considerazioni e tutti gli altri rapporti che entrano in gioco nella transazione e la vincolano – cosa tanto più grave in quanto queste altre considerazioni sono numerose, prive di limiti precisi, intrecciate fra loro e spesso incommensurabili, sicché non si prestano a entrare in un *calcolo* costi-benefici.

In tali circostanze, un uomo può bensì vivere ispirandosi a una norma, ma non può perseguire per davvero un unico chiaro *obiettivo*. Le norme sono complesse: gli obiettivi devono essere semplici e chiari. Una razionalità strumentale e più o meno quantificata presuppone un'unica misura del valore nei cui

termini si possono valutare le strategie alternative. Quando c'è una molteplicità di valori incommensurabili, e in taluni casi imponderabili, un uomo non può far altro che affidarsi ai *sentimenti* e lasciare che tali sentimenti siano guidati dalle aspettative o dai preconcetti generali della cultura di appartenenza. Non può fare calcoli. Unidimensionalità e fredda valutazione delle opzioni, invece, si danno solo in presenza di una situazione sociale che generalmente non esiste nelle società più semplici. Quanto più una comunità è piccola, tanto più numerosi e confusi tra loro sono gli obiettivi che persegue. Solo le società grandi possono permettersi il lusso di avere attività nettamente separate (anche se neppure esse adottano necessariamente o universalmente questa linea).

Ebbene, nelle società semplici e di più modeste proporzioni la polifunzionalità che si registra sul terreno del comportamento può interessare anche l'uso del linguaggio. Davanti a un uomo che indulge a un comportamento linguistico socialmente riconosciuto e accettabile – cioè davanti a un uomo che *dice qualcosa* – non si può assumere pari pari che stia facendo *una cosa sola*. È plausibile aspettarsi che stia facendo molte cose insieme. Ma la nostra strategia, quando affrontiamo il problema di cui ci stiamo occupando, è quella di invertire questo assunto fondamentale; tendiamo, cioè, a assumere che gli uomini facciano una cosa per volta e che separino nettamente tra loro le varie attività, in quanto ciò costituisce una componente centrale del nostro ethos e della nostra formazione intellettuale; perciò, se la gente fa più cose insieme, riteniamo trattarsi di una circostanza che richiede una spiegazione. In realtà è vero il contrario: la cosa eccezionale, quella che richiede una spiegazione e il cui emergere costituisce la forma in cui la ragione entra nella storia è la monofunzionalità, la netta e logica divisione del lavoro, la separazione delle funzioni. Fusione e confusione delle funzioni, degli obiettivi e dei criteri costituiscono la condizione normale e originaria dell'umanità. Cogliere questo punto è molto importante. Un'espressione polifunzionale non è quella in cui un uomo combina insieme una molteplicità di significati perché ha fretta e il suo linguaggio gli ha offerto una combinazione globale; al contrario, i significati fusi insieme costituiscono per lui un unico e indivisibile contenuto semantico.

Un qualsiasi uso polifunzionale del linguaggio può servire contemporaneamente due, tre o più obiettivi e criteri. Al riguardo, non c'è ragione di pensare né che ci sia un numero predominante o privilegiato, né che in tutte le sfere del linguaggio compaia lo stesso numero. Noi ci concentreremo sul modello a due funzioni, ma lo faremo soltanto perché tutte le possibili

complicazioni derivanti dalla polifunzionalità, quale che sia il suo livello di complessità, sono già presenti nel modello a due funzioni – non perché la duplicità delle funzioni sia privilegiata o tipica. In alcune recenti teorie antropologiche c'è una vera e propria mistica della *binarietà* che, invece, è del tutto assente nell'argomento che sto sviluppando. La relativa semplicità del modello a due termini contribuisce alla chiarezza dell'esposizione. La dualità, quindi, non è privilegiata, ma rappresenta il modo più semplice di affrontare il problema della pluralità.

Una volta che si sia riconosciuto che una data espressione verbale serve due scopi, il suo uso in una data società sarà descrivibile solo per mezzo di un diagramma avente almeno due dimensioni. Ma incominciamo con uno unidimensionale:

?

sta piovendo √ ? X

L'espressione ingenuamente traducibile come "sta piovendo" può, in una dimensione, essere "referenziale". Qui essa è legata, a una realtà indipendente, ossia alla pioggia, "operazionalizzata" in funzione di essa. E riceve una valutazione positiva (tradotta come "verità"), se sta veramente piovendo; una valutazione negativa (una negazione), se non sta piovendo; ma può anche essere oggetto di una valutazione dubbia o ambigua se il tempo è incerto.

Ma nello stesso tempo l'espressione nativa può *anche* far parte di un rituale e essere legata non alla natura, ma a situazioni sociali. Come tale, essa viene valutata positivamente se il sommo sacerdote o lo sciamano del villaggio hanno detto lo stesso, viene valutata negativamente se l'hanno negato; e se essi hanno taciuto, il giudizio è sospeso. L'accettazione di tale valutazione da parte di un membro della società indica la sua conformità alla struttura d'autorità della società di appartenenza, la sua identificazione con essa. In questo contesto egli non teorizza al riguardo della natura: sottoscrive (o, naturalmente, ripudia, a seconda dei casi) un ordine sociale.

Il sommo sacerdote dice che sta piovendo	√
Il sommo sacerdote tace	?
Il sommo sacerdote dice che non sta piovendo	X

Il gratuito assunto che stiamo mettendo in discussione è che il parlante non possa fare a meno di distinguere anch'egli

le due attività, riferimento alla natura e professione di lealtà all'ordine sociale – è l'idea che la loro separazione poggi sulla natura stessa delle cose o sulla natura stessa del linguaggio o del pensiero. Le cose non stanno così. Al contrario, un'aria di oggettività referenziale può sottolineare il sostegno del parlante al sommo sacerdote, e un'aria di approvazione trascendente può colorare di sé il suo riconoscimento di uno stato di cose naturale. Perché separare le due attività? Perché non ammettere che esse possano sostenersi reciprocamente?

La confusione dei fini è molto più comune e, in un certo senso, più naturale della loro netta separazione. Il ruolo unificato polifunzionale dell'espressione, nel suo particolare sfondo sociale, *è* il suo "significato". Non è che la persona in questione ritenga di pronunciarsi, contemporaneamente, in meteorologia *e* in politica, cioè insieme di parlare del tempo *e* di professare il proprio allineamento. Le due cose, infatti, sono fuse insieme. Questa circostanza conferisce alla sua politica una convalida naturale e alla sua meteorologia una sanzione sociale. La vita che l'espressione conduce all'interno della sua comunità linguistica è questa; essa non ne conosce altre. Si consideri la matrice del reale uso multiplo dell'espressione:

	piove	tempo incerto	non piove
Il sacerdote dice sì	√	√	conflitto
Il sacerdote tace	√	conferma	X
Il sacerdote dice no	conflitto	X	X

I referenzialisti, come potremmo chiamarli, hanno fatto valere l'idea che per l'uomo pre-divisione-del-lavoro sia primario o fondamentale l'uso referenziale del linguaggio. Essi hanno trattato il caso, isolatamente preso, rappresentato dalla seconda riga (dove il sacerdote tace) come quello che ci dà il "significato reale" dell'asserzione. Il resto rappresenta una sorta di sedimento sociale. E imbattendosi negli usi che contraddicono i fatti (ossia nei due casi di "conflitto" della prima e della terza riga), non hanno potuto far altro che o accusare l'uomo primitivo di sfidare la logica (se si rimetteva al sacerdote anziché alla natura) o dire che in questi casi si usava una frase foneticamente identica, ma in un significato diverso. L'assurdità o la negazione dei fatti veniva allora addebitata al traduttore, colpevole di aver inteso degli omonimi come indicanti concetti identici.

Al contrario, i sostenitori di quella che potremmo chiamare teoria sociale del significato hanno concentrato l'attenzione sulla seconda colonna, in cui, *in virtù del nostro atto di analisi*, viene isolato l'aspetto sociale (di questa situazione semplifica-

ta). In questa colonna il fatto esterno non svolge nessun ruolo. Nel nostro esempio, le cose stanno così perché il tempo è incerto; la realtà empirica non pronuncia un verdetto chiaro. Qui non trova posto se non il rispetto che il parlante accorda all'ordinamento gerarchico della società di appartenenza.

La diagonale che scende da sinistra a destra può considerarsi la diagonale della conferma. La visione del nostro sommo sacerdote, l'ispirazione divina della nostra dottrina, è confermata dalla notevole convergenza osservabile lungo questa linea. Egli dice che piove, e ecco che piove. Dice che non piove, e ecco che non piove. Non apre bocca, e non sei in grado di dire che tempo faccia.

È importante anche la diagonale che scende da destra a sinistra, ossia la diagonale del conflitto. Normalmente le circostanze rituali si distinguono non solo perché usano un linguaggio pomposo, ma anche perché sfidano i fatti e la logica.[4]

Un elevato senso della circostanza può venir determinato non solo da una condotta o da abiti eccessivamente formali o informali, ma anche dalla eccentricità logica e fattuale. Se fosse effettivamente vero che il selvaggio, al pari del credente che vive in una società sofisticata, non dice mai nulla che sfidi le normali convenzioni della logica o del significato, com'è che si potrebbe assicurare questa sensazione tutta speciale? Com'è che si potrebbe conseguire questo effetto particolare? La vita, vissuta perennemente nella medesima chiave semantica, sarebbe opaca e priva di ogni soprassalto.

Senza assurdità, non ci sono fuochi d'artificio logici. Se l'affermazione "Questo cetriolo è un toro" non avesse nulla di paradossale; se fosse semplicemente una traduzione sbagliata dell'affermazione "noi intagliamo questo cetriolo come vuole il rito in modo da riaffermare la nostra adesione all'ordine sociale e, mentro lo facciamo, ci riferiamo a esso con il termine con cui, per caso, in altre comuni circostanze si indicano i tori," chi mai proverebbe eccitazione? Proviamo a fare un'analoga ri-traduzione dell'affermazione che l'ostia è il corpo di Cristo... Se la transustanziazione fosse semplicemente l'uso, per ragioni di economia fonetica, di una parola al posto di due, avrebbe ancora risonanze profonde? La dottrina della presenza reale è un tentativo, giocato in anticipo, di disconoscere un'interpretazione antropologica eccessivamente favorevole. Si noti che la posizione di Leach nel suo libro sulle tribù delle montagne della Birmania di fatto contraddice la tesi importante da lui avanzata nel saggio *Time and False Noses*.[5] Se l'evidente assurdità empirica non fosse altro, in generale, che la traduzione sbagliata di un'espressione del sociale o del senso comune, come potrebbe ancora avvenire che il senso della cir-

costanza sociale venga fatto scattare dalla violazione della logica, visto che non sussiste alcuna violazione?

Il nostro modello rappresenta una sensibilità, per così dire, bidimensionale: un sistema di espressione che obbedisce a *due* insiemi di vincoli, uno dei quali va collocato nella natura e l'altro nella società. Nella vita reale delle società e della lingua spesso possono operare contemporaneamente non due, ma molti vincoli o controlli. Noi ne abbiamo selezionati due che sono cruciali per la discussione che stiamo conducendo. Gli empiristi parlano come se i concetti fossero "operazionalizzati" dal loro legame con i processi della natura. Gli antropologi concentrano l'attenzione su espressioni che hanno una preminente operazionalizzazione o "funzione" "sociale". In effetti le espressioni per lo più sono legate a processi sociali. In generale le regole che governano l'uso di una data parola la "operazionalizzano" a un tempo in entrambe le direzioni. Ma le molteplici vite delle parole vengono sperimentate come *una sola vita*.

I molteplici canali della sensibilità

Si può assumere che il linguaggio di una data comunità possieda sottosistemi multidimensionali di questo tipo e che ne possieda *un numero notevole*. Ciascuno dei vari sottosistemi polifunzionali che costituiscono un linguaggio e che determinano la sensibilità concettuale di una data comunità sarà composto da *diversi* insiemi di elementi o di dimensioni. Non solo ciascuno di questi sistemi è complesso, ma gli elementi che costituiscono questa complessità variano enormemente da un sistema all'altro.

Ciò è sommamente importante. Le "dimensioni" che entrano in un sottosistema qualsiasi *non* sono le stesse che costituiscono altri sottosistemi analoghi. Una parziale coincidenza può esserci e non esserci.

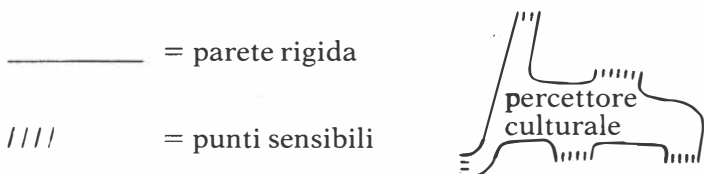
Un insieme di attività, per esempio, può fondere corteggiamento, riconoscimento dei confini di gruppo e scansione del tempo. Una festa periodica segnalerà il passare del tempo *e* il progredire delle generazioni, servendo a introdurre un gruppo di età in un nuovo status. Nello stesso tempo, a coloro che partecipano al rituale potranno venir assegnate parti indicanti possibili accoppiamenti coniugali. Un altro rito può fondere affermazione di status e organizzazione della caccia: la scelta del luogo e del momento può dipendere da vari funzionari le cui decisioni saranno determinate sia dalla realistica prospettiva di una caccia fortunata sia dalle conseguenze politiche e

intrasociali delle varie opzioni. Un terzo sottosistema può essere insieme un "gioco" nel senso corrente del termine e la creazione di una gerarchia alternativa rivale, un contrappeso a quella rituale o formale: è il caso delle occasioni sociali in cui si consuma un narcotico o si stimola l'eccitazione in altri modi, ma in cui collocazione e rango obbediscono a regole più flessibili di quelle prevalenti in altre circostanze, in modo da creare uno sfogo alternativo all'ambizione e un'alternativa corte d'appello sociale[6]; e così via. La gamma delle possibilità è sterminata.

Ebbene, ammettiamo che questa ipotesi sull'ordine concettuale dell'uomo primitivo, e probabilmente anche su quello della maggior parte degli altri uomini, sia corretta. Che conseguenze dovremo trarne? Il corollario più importante è questo: se vogliamo avere un modello realistico del "mondo" così com'è concepito e vissuto da questi uomini, dobbiamo immaginare qualcosa di analogo a un sottomarino dotato di molti periscopi. Un'immagine potrebbe essere la seguente:

———— = parete rigida

//// = punti sensibili

percettore culturale

Una porzione della parete del sottomarino è rigida; essa corrisponde a quelle parti del sistema di credenze, di solito alquanto ampie, che nei periodi normali di vita della società sono del tutto insensibili al mondo esterno. Lo sfondo di miti e di leggende, le classificazioni relative a uomini, creature, oggetti e attività (classificazioni che assegnano loro anche un posto e un ruolo), sono tutte cose che rappresentano un dato di fatto stabile nella vita quotidiana di quasi tutte le società. Contrariamente a quanto affermano i sostenitori della visione ingenua del linguaggio (portati a considerare ogni discorso come la registrazione di un'esperienza), la maggior parte delle cose che gli uomini dicono e il contenuto delle loro parole non hanno nessun rapporto diretto con la natura. Semplicemente svolgono un ruolo nell'interazione sociale. Non è che il linguaggio semplicemente si fondi sul rituale; il linguaggio *è* il rituale. La grammatica è l'insieme delle regole di una esecuzione rituale. Il linguaggio è l'attività rituale più pervasiva.

In via di principio gli usi del linguaggio per lo più assomigliano maggiormente alla prassi di levarsi il cappello per salutare che alla spedizione di un rapporto informativo. Le complesse varianti del saluto possono avere un contenuto descrit-

tivo o alludervi; ma le narrazioni che costituiscono il corpus delle credenze sono in larga misura fisse. E anche là dove sono variabili, a farle variare è qualcosa di completamente diverso dagli "elementi di prova". Del linguaggio si può bensì dare una visione di tipo descrittivo, ma a patto di chiarire che la descrizione propria del linguaggio non è sotto il controllo dei dati.

Ma c'è anche una varietà di aperture, di "sensibilità" o, per tornare alla nostra immagine, di periscopi, che consentono all'organismo individuale e alla sua comunità linguistica di "percepire" pezzi di realtà esterna e soprattutto di rispondervi. Una natura indipendente dalla società non può essere evitata; ma normalmente non c'è alcun bisogno di sistematizzarla in un singolo sistema unificato socialmente indipendente, e in effetti normalmente le società non fanno nulla del genere. Quando lo fanno, la cosa rappresenta una conquista difficile e storicamente assai rara. Non è affatto né una sorta di punto di partenza della condizione umana, né un naturale diritto nativo dell'umanità.

La circostanza importante è questa: gli incontri con la realtà extrasociale raramente sono "puri", anzi probabilmente non lo sono mai. Al contrario, essi sono generalmente polifunzionali e la loro reattività al mondo esterno (se c'è) convive con altre sensibilità e vincoli di tipo intrasociale. La loro sensibilità a qualche caratteristica naturale esterna, a cui sono "operativamente" legati e in riferimento alla quale sono, per così dire, la speciale spia dell'organismo, normalmente convive con altri controlli interni al sistema. In tal modo la registrazione dei dati esterni non è "pura", e per lo più sul puro elemento "empirico" possono avere la meglio altri controlli o dimensioni. Se il capocaccia è ritualmente impuro, la caccia parte in condizioni sfavorevoli, indipendentemente dalle "reali" circostanze naturali. Si aggiunga che i vari periscopi, o le varie sensibilità, sono variamente congegnate, sicché i loro elementi non si sommano, e *non possono* sommarsi, l'uno all'altro. La sensibilità A, che fonde insieme consapevolezza delle condizioni meteorologiche e rispetto del sacerdote, non può mescolarsi direttamente con la sensibilità B, che registra sia la presenza del gioco *sia* (poniamo) lo stato di purezza rituale del cacciatore. Ogni sensibilità vive la propria vita, governata da propri e specifici insiemi di criteri o di controlli.

Pertanto è sbagliato dire che l'uso tradizionale del linguaggio è primariamente referenziale (con componenti non-referenziali viste alla stregua di impurità irrilevanti); ma sarebbe ugualmente sbagliato ritenere che esso non abbia alcun rapporto con la natura. Il punto cruciale è che i suoi legami con la natura convivono con altri elementi e che i molteplici e diversi

legami con la natura non confluiscono, e non possono confluire, nell'unica spiegazione referenziale pura costituita da un sistema extrasociale indipendente. Pertanto sensibilità individuali e legami con la natura non hanno molte possibilità di crescere e di migliorare – forse, anzi, non ne hanno nessuna. L'idea che si possa armeggiare con i termini finché un dato pezzo della natura abbia un legame più efficiente con il suo correlato verbale non può trovare spazio alcuno. Una possibilità di miglioramento in questo senso non solo non esiste, ma va contro la tendenza naturale; il suo emergere di norma viene inibito.

Non si ripeterà e non si enfatizzerà mai abbastanza che una persona che abbia profondamente interiorizzato uno di questi sistemi e che ci viva dentro al punto di non saperne concepire uno diverso, non li penserà mai come polifunzionali o come sintesi di due attività diverse. Non serve a nulla porle domande come le seguenti: quando dici che domani sarà una bella giornata, esprimi una tua convinzione circa il probabile tempo di domani o la tua deferenza all'autorità del sacerdote? Quando dici che la battuta di caccia sarà fortunata, parli sulla base di dati di prova o semplicemente affermi che le condizioni rituali sono tali da consigliarti di partecipare? Anche ammesso che si siano trovate le parole per dire tutte queste cose nel proprio linguaggio, il nostro interlocutore senz'altro non riuscirà a comprendere una delle alternative. Il concetto sottoposto a un controllo multiplo per lui non è che un concetto.

Funzioni di tipo generico

Una delle cose che fanno di un suono o di un segno qualsiasi, emesso o prodotto da un essere umano, una parte di un linguaggio, e quindi qualcosa di più di un mero suono, è il fatto che esso sia soggetto a regole di correttezza: che non sia ugualmente appropriato in tutte le circostanze. Le valutazioni e i criteri a cui sottostanno suoni o modelli di segnalazione accettabili sono complessi. Nei linguaggi sofisticati, un enunciato correttamente formulato e socialmente accettabile spesso viene classificato secondo un'approssimativa scala binaria come *vero* o *falso*.

Il linguaggio ordinario, diversamente dalla logica formale a due valori, in pratica non è così strettamente binario: oltre che classificare le asserzioni come vere o come false, noi siamo abbastanza sensibili alle sfumature. Normalmente non mettiamo affatto tutti gli errori sullo stesso piano; anzi, se qualcuno ci fa osservare che un'asserzione è carente per una

sfumatura o per un dettaglio, e rileva che non è molto lontana dal vero e può essere facilmente corretta, il suo rilievo ci appare pertinente. Per tutti noi, tra una falsità e un inganno atroce, tra una bugia e una fandonia solenne, c'è differenza.

Nondimeno, il mito o l'ideale di una rigida logica a due valori tende a permeare la concezione corrente del pensiero. Tutto questo non ha molta importanza. L'importante è sottolineare che anche le regole e le classificazioni che governano le varie "funzioni" entrano in gioco in forme e misure di ogni tipo. Non è che qui debbano avere il monopolio le valutazioni nette a due valori. Gradazioni a più valori, a spettro continuo, e così via, sono presenti e facilmente rilevabili.

La grande varietà dei fini che gli uomini perseguono e dei criteri a cui si attengono in ciò che fanno e in ciò che dicono è molto significativa. Ma a dispetto della grande varietà dei criteri di gradazione – una varietà che fa parte dell'essenza della nostra situazione – la moltitudine degli obiettivi può nondimeno venire utilmente classificata in due grandi tipi generali: l'uso referenziale e la condivisione di concetti. I comportamenti linguistici socialmente riconosciuti ricevono l'approvazione o perché sono "veri (1)" (cioè referenzialmente validi, correttamente legati alla natura), o perché sono "veri (2)" (cioè veramente leali, conformi alle aspettative normative concettuali). Queste sono le due specie importanti di "verità". La lingua inglese usa, ambiguamente e suggestivamente, la parola "*truth*" in entrambi i sensi. Il tedesco distingue tra *treu* e *wahr*.

La verità (1), ossia la correttezza referenziale, forse è una sottospecie notevole della verità (2), ossia della lealtà: la lealtà esclusiva a una natura uniforme e unificata e quindi l'indifferenza alla società. In ultima analisi, forse, non è possibile servire in modo soddisfacente due padroni; ma la maggior parte degli uomini in realtà lo fa quasi sempre. A questo punto, per noi è importante distinguere e contrapporre le due grandi specie di verità. È vero che ci sono diversità enormi anche *all'interno di* ciascuna di esse, ma, ai fini della discussione che stiamo conducendo, per noi quella che conta è questa distinzione generale.

Se ora proiettiamo sul passato questa distinzione (che la maggior parte degli uomini non fa o non nota), disporremo di un meccanismo che ci aiuta a comprendere il pensiero primitivo, così da evitare il dilemma assurdo e precedentemente insolubile. La distinzione in parola, infatti, ci consente di tornare al nostro diagramma semplificato a due dimensioni. Essa semplifica le cose in quanto assume la presenza di due sole "funzioni". Se imbocchiamo questa strada, è perché i nostri interessi primari riguardano due grandi generi, la referenza e

l'affermazione della norma. Assumiamo inoltre, per amore di discussione, che ciascuno di essi operi con un semplice principio di valutazione discontinuo del tipo sì/no. (Nulla nella nostra discussione dipende da queste semplificazioni.)

Dal punto di vista di chi usa il linguaggio, ognuno di questi sottosistemi costituisce una sensibilità unitaria indivisa. Siamo stati noi a distinguere retrospettivamente nel linguaggio due funzioni e, in primo luogo, due funzioni di tipo radicalmente diverso. Una di esse è referenziale: le sue pretese stanno o cadono a seconda di come stanno oggettivamente le cose. Essa viene correttamente "operazionalizzata" quando è legata con il suo pezzo di "natura", che ne decide "verità" o "falsità". L'altra funzione, a dispetto dell'enorme varietà di compiti che può svolgere, serve soprattutto a affermare l'adesione del parlante ai concetti comuni a chi parla la sua lingua – che sono poi, nel contempo, i membri della comunità a cui appartiene. La lealtà a questi concetti rende possibile la lealtà alla comunità.

In questo contesto, ovviamente, il concetto è qualcosa di più di un "puro e semplice" concetto: racchiude, comunica e autorizza un comune modo di classificare e di valutare, e una comune gamma di aspettative e di obblighi sociali e naturali. Rende possibile la cooperazione e la comunicazione. Riconduce comportamento e sensibilità (altrimenti capaci di varietà potenzialmente infinite) entro confini circoscritti, in tal modo dando vita a una "cultura" e rendendo possibile la comunicazione.

Un modo di concepire una cultura è quello di considerarla un insieme di concetti e, in un certo senso, un *sistema* di concetti. Ogni concetto raggruppa "sotto" di sé un insieme di oggetti, di eventi o di altre cose. Esso genera in chi lo possiede un complesso di aspettative. Secondo questa o quella cultura, per esempio, un "uomo" deve comportarsi in certi modi; e ogni realtà della natura, una volta classificata, è per ciò stesso oggetto di certe aspettative.

Non c'è molta ragione di separare nettamente e sistematicamente aspettative morali e probabilistiche; questa distinzione, che pure a volte funziona, non ha carattere sistematico. "Normale" e "normativo", anche se non sempre vengono identificati, sono legati tra loro. La deviazione dalle aspettative racchiuse in una nozione il più delle volte si configura come una trasgressione morale più che come la falsificazione di una teoria. Colui che fa una cosa che gli uomini "reali" della sua cultura "assolutamente non fanno" non falsifica una teoria; disturba l'ordine morale.

I "concetti" sono semplicemente la sommatoria di queste

aspettative; e generalmente sono legati a una parola. Essi fanno parte non della natura delle cose, ma della cultura: la costituiscono e sono da essa instillati nell'individuo. Certamente la loro trasmissione non è genetica. È possibile, ma non certo, che alcuni concetti siano universali e comuni a tutte le culture. Se ciò è vero, la spiegazione va cercata o nel fatto che la natura dispiega universalmente certe combinazioni che poi la cultura finisce invariabilmente per rispecchiare o nel fatto che i prerequisiti strutturali di una cultura o di un sistema di idee producono sempre, per così dire, le medesime nozioni di servizio, ossia le medesime idee su come vanno organizzate le altre idee. Le idee universalmente presenti in tutte le culture, ammesso che vi siano, o riflettono imprescindibili caratteristiche fondamentali della realtà esterna o scaturiscono da una predisposizione genetica comune a tutta l'umanità. Questi sono problemi intriganti a cui non siamo in grado di dare una soluzione, ma che nondimeno meritano di venir sollevati; fortunatamente la nostra discussione può procedere anche senza queste soluzioni.

La tesi che i concetti sono *vincolanti* e che costituiscono di fatto l'originario contratto sociale non scritto, il carattere distintivo della socialità umana, è un'intuizione centrale di Emile Durkheim.[7] Egli sostiene altresì che il potere vincolante dei concetti, lungi dallo spiegarsi da sé, esige una spiegazione. Anche la spiegazione da lui offerta ha molti meriti, ma il suo merito più notevole è stato forse quello di aver messo a fuoco il problema. Giustamente e con grande enfasi, inoltre, Durkheim insiste sull'inadeguatezza della spiegazione empiristica del potere dei concetti.

I filosofi empiristi tendono a supporre che i concetti astratti, cioè le idee che uniscono in sé una molteplicità di fenomeni, sono il frutto di una specie di *astrazione* dall'esperienza. Noi vediamo un uomo, un altro, un altro ancora, ed ecco fatto: chissà come, comprendiamo che hanno in comune un grappolo di caratteristiche e giungiamo all'idea astratta di "uomo". In questa teoria ci sono molte cose che non vanno. In primo luogo, e per Durkheim si tratta di un aspetto cruciale, essa non spiega la *forza vincolante* dei concetti. Gli uomini possono bensì agire come desiderano, ma non possono pensare come desiderano. Non è che i concetti discendano dal loro riconoscimento: lo precedono. Il modello dell'"astrazione" può andare per un sofisticato ricercatore moderno impegnato a indagare in un certo campo e a cercare di raggruppare insieme gli oggetti: egli infatti farà leva su tratti comuni che, secondo le sue ipotesi, possono risultare pertinenti per il suo problema. Ma normalmente non è così che la gente vive. I concetti

tengono in pugno gli uomini, guidandone e vincolandone condotta e aspettative.

Gli uomini non sono liberi di pensare come vogliono; sono schiavi delle loro idee, e le loro idee sono socialmente condivise. Come Kant, Durkheim ritiene che vincolo logico e vincolo morale abbiano la medesima radice, anche se diverge da Kant nella sua individuazione. La funzione primaria del rito, secondo Durkheim, è quella di inculcare nella nostra mente e nei nostri sentimenti i concetti e, attraverso i concetti, i vincoli e gli obblighi che essi racchiudono. L'eccitazione collettiva ci rende malleabili e atti a venire, non tanto indottrinati (questo avverrà solo molto tempo dopo) quanto *concettualizzati*. Sono i concetti condivisi e i vincoli condivisi a fare di noi degli uomini sociali: sono essi che ci rendono, nello stesso tempo, sociali e umani.

Se l'"associazione" costituisse la reale natura del processo di formazione dei concetti, poiché ogni cosa può essere associata a tutte le altre, i concetti sarebbero irrimediabilmente instabili. Si perderebbero in mille direzioni, sicché una congruenza concettuale tra chi parla e chi ascolta sarebbe impensabile e la comunicazione diventerebbe impossibile. L'espressione "libera associazione" è veramente un pleonasmo: un'*associazione* è intrinsecamente libera e non disciplinata. Se i concetti si formassero così, sarebbero affetti da una sorta di cancro semantico: abbraccerebbero e divorerebbero rapidamente tutto ciò che rientra nel nostro campo visivo, anzi nel nostro campo associativo. Una caratteristica interessante e cruciale dei nostri concetti è che, se è vero che ci disciplinano, è vero anche che sono essi stessi altamente disciplinati. Le associazioni nascono libere, ma sono dovunque in catene. È più facile disciplinare gli uomini concettualmente e linguisticamente che moralmente. Ciò può essere o perché le tentazioni a trasgredire sono più deboli o perché il controllo è più forte o per entrambe le ragioni. La teoria durkheimiana della formazione dei concetti attraverso il rito mette a fuoco il problema del comportamento sorprendentemente disciplinato dei nostri concetti e del modo in cui ci disciplinano. Mette a fuoco il problema e ne offre una soluzione.

Coerenza sociale e coerenza logica

Ricapitoliamo quanto detto fin qui. I concetti condivisi, affermati dagli aspetti non referenziali di ogni sottosistema linguistico, non sono governati dai medesimi obiettivi e dai medesimi criteri in tutti i sottosistemi. Al contrario, i loro usi so-

no estremamente vari. Una cosa che, invece, hanno in comune è che creano grappoli di aspettative normativamente prescrittive, condivise in modo molto compatto dai membri di una comunità concettuale. La lingua è un sistema di inibizioni condivise.

Ogni sistema genera un tipo particolare di sensibilità al mondo esterno. L'elemento non referenziale o il principio contenuto in ognuno di questi tipi di sensibilità, però, *non* è identico all'elemento non referenziale presente in altri sottosistemi analoghi. Facciamo qualche esempio: un rito inculca la deferenza verso il sommo sacerdote, nonché il riconoscimento delle caste e dei clan presenti in una società; un altro insegna ai partecipanti il ritmo del tempo sociale, le unità di durata nei termini delle quali vengono misurati gli obblighi della persona; un altro ancora può definire i vincoli spaziali, cioè l'inizio e la fine, di una data attività produttiva. Ogni sistema può inoltre contenere una sensibilità "esterna", un particolare legame tra le attività che esso ha innescato e i fatti esterni. Ma questi fatti vengono incorporati in interessi diversi che l'idioma proprio del sistema non riferisce agli elementi fattuali presenti in *altri* sottosistemi. Tutte queste cose possono sostenersi reciprocamente e formare un sistema morale; in generale è proprio così che le società sembrano funzionare: ma i vari sottosistemi non sono identici e non usano, per così dire, un'unica moneta referenziale. Ognuno conia la propria.

In altre parole, le varie aperture del nostro sottomarino dotato di molti periscopi sono costruite in modi alquanto diversi e sulla base di una varietà di principi. Perciò i loro accessori e i dati che trasmettono all'equipaggio del sottomarino non sono assolutamente comparabili. Ciascuno di essi è in sé usabile, ma non è possibile combinarli e giustapporli significativamente. Gli accompagnamenti verbali dei diversi riti non fanno parte di un unico sistema.

Questo significa forse che il mondo dell'uomo primitivo, data la diversificata molteplicità di organi concettuali che manifesta, è incoerente, frammentario, insomma una specie di arlecchinata? Superficialmente questa conseguenza sembrerebbe inevitabile; in realtà, però, è vero il contrario.

Se una sensibilità concettuale ha un solo scopo, cioè è monofunzionale, e il criterio in questione è quello della referenza oggettiva, *allora*, e allora soltanto, le sue attestazioni diventano del tutto imprevedibili e non possono servire affidabilmente (o non possono servire *tout court*) nessun obiettivo sociale. Il mondo esterno è, per definizione, ciò che noi non controlliamo. È ciò che ci accade indipendentemente dalla nostra volontà. È un insieme di cose alla mercé della fortuna o, meglio, del-

la natura. I dati sono *ciò che accade* e che non si può sottoporre a nessun vincolo. Essi non servono nessun obiettivo sociale o, se lo servono, lo fanno accidentalmente. E non servono nessun obiettivo sociale, perché non servono nessun obiettivo.

Le cose stanno diversamente, invece, se i risultati reali *elaborati* e restituiti dal periscopio sono dati-dipendenti solo in parte e se, come noi insistiamo, il riferimento alla natura è *tutt'al più* una delle componenti di un complesso di "controlli" o di "legami operazionali". Allora il sistema può essere costruito in modo tale da assicurare che certi tipi di dati non possano mai farsi strada, ma siano affidabilmente respinti, vagliati, selezionati dai meccanismi dell'altra dimensione o delle altre dimensioni non referenziali in gioco. Il sistema complessivo può mantenere un'unità stilistica e funzionale che non è alla mercé delle "emergenze fattuali". Così i temi pervasivi e le fedi di una cultura cessano di essere alla mercé della natura. La natura parla solo, per così dire, per il tramite di delegazioni inviate dai sottosistemi e all'interno di ogni delegazione i suoi messaggi sono la voce di una minoranza. Se, per esempio, la componente "deferenziale" presente nel linguaggio della pioggia proprio della tribù protegge sempre l'autorità e il prestigio del sommo sacerdote, se la sua parola ha la meglio sui fatti concernenti le precipitazioni atmosferiche, allora questi fatti "oggettivi" (relativamente ai nostri standard) non potranno mai mettere a repentaglio la gerarchia religiosa della tribù. La polifunzionalità generalmente rende *possibile* (non obbligatoria) la subordinazione del referenziale alle esigenze del sociale; fa sì che nessun fatto possa confutare apertamente la visione socialmente preferita.

Naturalmente, non è che la molteplicità di questi periscopi sottoposti a censura sociale finisca *di necessità* per costituire un sistema coerente e armonico. Il risultato complessivo può non essere esente da qualche disarmonia, o magari averne molte. A volte questo accade veramente. Ma la neutralizzazione-se-necessario dei dati puramente esterni e perciò incontrollabili rende *possibile* anche il costituirsi di un sistema coerente e quindi abitabile.

Effettivamente molte società prescientifiche sembrano far uso di questa caratteristica dei loro sistemi di pensiero – ossia dell'assenza di una referenzialità pura e socialmente non condizionata, nonché di un'incontrollabile intrusione della realtà esterna – e elaborano un quadro del mondo tollerabilmente coerente in cui storia cosmica di fondo, organizzazione sociale e fatti naturali costituiscono una realtà congruente. Il sottosistema dell'ordinamento del tempo tenderà a armonizzarsi con il sottosistema della gerarchia personale: la grande festa pe-

riodica che scandisce il ritmo delle stagioni conferma anche le gerarchie religiose. Quanto più la festa è solenne, tanto più è importante il sacerdote che la celebra. Gli elementi *sociali* presenti in ogni sottosistema formano un tutto ragionevolmente coerente con gli elementi sociali presenti negli altri sottosistemi della lingua; sono le componenti empiriche dei diversi sottosistemi (quando pure sono presenti) a non armonizzarsi reciprocamente. Non purificate e incorporate nel sociale come sono, esse non possono entrare in rapporti incrociati con altri elementi "fattuali" puri e non c'è nessun idioma comune nei cui termini possano farlo. Al contrario, esse generalmente rafforzano la visione sociale diffusa.

I sistemi polifunzionali, che non consentono l'instaurarsi del predominio di un unico criterio (sicché la natura non vi possiede mai un diritto di veto), possono contribuire, e generalmente contribuiscono a generare una visione coerente del mondo sociale e naturale. Essi producono un *cosmo* in cui il naturale e il sociale non sono nettamente o sistematicamente distinti. La tendenza delle società, specialmente di quelle semplici e di modeste proporzioni, a avere visioni del mondo ragionevolmente coerenti e a abitare questo "cosmo" è stata frequentemente notata, non senza invidia. Il fatto che nelle società complesse e instabili queste visioni tendano a tramontare per far posto a una natura impersonale e indifferente governata da leggi ha alimentato recentemente un gran numero di nostalgie romantiche espresse con accenti di commozione. La coerenza del mondo che abbiamo perduto era tematica o stilistica, non rigorosamente logica. Si reggeva su strutture estranee o ostili alla logica.

Dirò anzi, per anticipare un tema che riprenderò in seguito, che a possedere un livello elevato di coerenza *logica* sono le società complesse e cognitivamente "progressive", quelle nella cui economia intellettuale interna la conoscenza ha finito per venir separata nettamente dalle altre attività e dagli altri criteri. Qui tutti i "fatti" possono esser messi reciprocamente in rapporto tra loro e rientrare armoniosamente in uno spazio logico unitario. Tutti usano un'unica moneta concettuale; e teoricamente tutti i fatti sono suscettibili di venir collegati o coperti da una spiegazione, indipendentemente dalla loro distanza o dalla loro natura.

Nello stesso tempo, però, in generale essi sono privi di coerenza *sociale*: l'ordine morale e l'ordine cognitivo, in cui pure rientrano, semplicemente non costituiscono un'unità. Questa circostanza riempie di angoscia alcuni filosofi di queste società e alcuni di essi tentano febbrilmente di porvi rimedio.

Al contrario, le società più semplici tendono a possedere

un elevato livello di coerenza sociale. Il mondo in cui si abita e si agisce è lo stesso in cui si pensa; ordine cognitivo e ordine morale si rafforzano e si sostengono reciprocamente. Nello stesso tempo, queste società possiedono un basso livello di coerenza logica. I dati delle loro varie sensibilità concettuali, ossia quelli che potremmo chiamare i loro *sensi* concettuali, non possono integrarsi reciprocamente e non costituiscono un unico spazio logico. Non ha assolutamente senso postulare teorie generali le cui tesi siano suscettibili di venir verificate da tutte queste "sensibilità" e da ciascuna di esse.

Sulla base di tutte queste osservazioni, si può formulare una legge estremamente importante, ancorché approssimativa, della storia intellettuale dell'umanità: *coerenza logica e coerenza sociale sono inversamente proporzionali.* Quanto più una società è logicamente coerente, tanto meno può sperare di essere socialmente coerente, e viceversa. Nel nostro mondo, uno scienziato che lavori a un problema concernente un certo campo, poniamo la biologia nucleare, è liberissimo di invocare scoperte prese a prestito da un campo di ricerca anche molto lontano dal suo, poniamo la fisica delle particelle, se è abile quanto basta a stabilire un rapporto tra le due cose. E ciò perché chiaramente tutti riconoscono che quello su cui indagano biologi e fisici è lo stesso mondo. Questo è un punto su cui generalmente le teorie sbagliate del pensiero prescientifico sono in errore: esse danno per scontata l'esistenza di un *unico* mondo imperniato sulla moralità e lo attribuiscono alle culture più semplici. In realtà questo non è il mondo proprio dell'uomo come tale, bensì quello che si sono date o hanno inventato delle culture piuttosto particolari.

Nella nostra società, la mancata integrazione in una visione unitaria delle scoperte compiute dai ricercatori nei vari campi di indagine è sintomo di insufficiente avanzamento di un campo, dell'altro o di entrambi, non di intrinseco isolamento dei vari fenomeni. D'altro canto, però, i concetti impiegati dagli studiosi dell'uno o dell'altro campo normalmente non hanno nessuna autorità e nessuna risonanza nel momento in cui essi si trovano a scegliere la propria partner o il proprio partito politico. Vita morale e vita scientifica generalmente vengono tenute distinte, e quando le si collega – quando, per esempio, si pretende di fare delle abitudini sanguinarie degli animali allo stato di natura il fondamento dell'economia di mercato o di illustrare la natura "dialettica" dei processi sociali prendendo a esempio i movimenti dell'acqua bollente in una pentola – quando, dico, le due cose vengono collegate, i legami che si stabiliscono appaiono sospetti e generalmente sono considerati illegittimi. Al contrario, il sistema rituale che

aiuta l'uomo primitivo a scegliere il momento propizio per l'attività produttiva è legato al modo in cui egli sceglie le proprie appartenenze sociali; ma non lo induce a cercare di collegare tra loro i vari fenomeni naturali.

Il terminus ad quem

A questo punto potrebbe sembrare logico procedere direttamente dall'esame del modello del pensiero primitivo all'elaborazione delle caratteristiche dello stadio successivo. Invece, il secondo segmento della nostra trattazione intende offrire un profilo del *nostro attuale* mondo cognitivo, cioè di quello che (per ora) costituisce il lontano *terminus ad quem* della peregrinazione intellettuale umana. La strada che separa il punto di partenza dal punto di arrivo verrà esplorata un po' più innanzi.

La ragione è che il procedimento che ci tocca adottare è inevitabilmente semplificato e speculativo. Noi abbiamo alcuni punti fermi: conosciamo, a grandi linee, la fisionomia del nostro mondo intellettuale; crediamo, inoltre, che il punto di partenza non possa che essere stato quello tracciato in precedenza. A questa conclusione siamo giunti in virtù di un ragionamento – forte, ma non certo definitivo – che procede per esclusione: nessun altro modello può spiegare come mai nelle società primitive siano presenti *insieme* un'indubbia e fine sensibilità empirica all'ambiente fisico e una diffusa tendenza a credenze assurde e originali, ma socialmente unificanti. Il nostro modello quadra con i dati salienti di cui disponiamo (l'uomo primitivo è, a un tempo, attento osservatore della natura *e* convinto assertore di credenze assurde e socialmente funzionali). Quadra, inoltre, con un assunto altamente persuasivo: divisione del lavoro e distinzione di funzioni e obiettivi, lungi dal rientrare nel patrimonio nativo dell'umanità o dal costituire il suo punto di partenza, sono una conquista tutt'altro che scontata, anzi quasi miracolosa. Non c'è nessuna ragione per aspettarsi che tale divisione del lavoro, insieme con i suoi sottoprodotti cognitivi, rappresenti un tratto permanente della condizione umana. Quel che ci tocca fare è spiegare l'emergere di questa circostanza eccezionale e trattare la precedente confusione di attività e criteri come "naturale" e pervasiva, ossia considerarla il nostro punto di partenza iniziale. È stata solo l'imposizione della divisione del lavoro, la specificazione di precisi obiettivi e criteri distinti tra loro, a rendere possibile la formazione di un mondo cognitivamente unito e, nello stesso tempo, socialmente frantumato.

Terminus a quo e *terminus ad quem* sono relativamente

chiari e solidamente determinati – specialmente, forse, il secondo, che è poi il mondo in cui ci riconosciamo oggi. Ma quand'anche quei due estremi non fossero così evidenti, ci sarebbero comunque di aiuto nella soluzione del problema. Com'è che siamo potuti arrivare al punto in cui ci troviamo?

I tratti fondamentali del *nostro* mondo sono stati codificati dalla teoria della conoscenza del Settecento e ricodificati nel Novecento. Nella sostanza, questa visione è molto semplice; la semplicità, anzi, le è essenziale: i fatti sono separati e uguali, e tutti fanno parte di un unico spazio logico intercollegato; ogni fatto può esser posto in relazione con tutti gli altri e tale collegamento ha sempre senso (ciò che diversifica questo mondo dal sottomarino equipaggiato con molti periscopi, dove la congiunzione delle immagini fornite dai vari periscopi non ha alcun senso); teorie e generalizzazioni possono coprire e coprono qualsiasi gamma di fatti tratti da questo singolo mondo o da questa singola sensibilità. In realtà le teorie tendono a coprire la più vasta gamma possibile di fatti: anzi, purché conservino la propria plausibilità, quanto più ampia è la gamma di fatti che coprono, tanto maggiore è il loro merito.

Pur facendo parte di un unico spazio logico, tutti i fatti sono indipendenti l'uno dall'altro: ognuno di essi può darsi o non darsi indipendentemente da tutti gli altri. Essi non possono presentarsi a noi come componenti di pacchetti indivisibili. Questo avveniva un tempo; ma ora non è più così. La repubblica dei fatti è giacobina e centralista: al suo interno non tollera nessuna fazione permanente o istituzionalizzata. In via di principio, questa atomizzazione non è solo, per così dire, laterale – ossia tale da isolare ogni fatto dagli altri che gli sono spazialmente vicini. È anche, e in ugual misura, qualitativa: ogni tratto presente in un fatto idealmente può venire isolato dagli altri, e la congiunzione di un certo insieme di tratti si fonda solo sulla conferma fattuale. Non c'è nulla di cui si possa dire che è *necessariamente* legato a qualcos'altro. Nel pensiero noi dobbiamo separare tutto ciò che è separabile e, poi, consultare il fatto per vedere se gli elementi separati siano contingentemente uniti. Questo è uno dei principi fondamentali dell'investigazione razionale della natura.

Recentemente questa visione è stata contestata, e la proscrizione giacobina delle fazioni e delle alleanze a fini di mutua protezione può non trovare un'applicazione piena neppure nella scienza. Una certa dose di aggregazione e di coesione tra idee e fatti tendente a costituire pacchetti o clan forse sopravvive. Ma si tratta di una pratica clandestina e surrettizia che sopravvive mascherata e non senza imbarazzi. Quando si mettono a confronto le regole e le realtà del mondo intellet-

tuale attuale e quelle dell'umanità pre-scientifica, a sorprendere è l'elevato grado in cui trova applicazione l'ideale atomistico della responsabilità individuale. Se una tesi fattuale è falsa e viene ripetutamente falsificata, il fatto che essa occupi un posto privilegiato in una rete di idee dotate di una certa unità potrà assicurarle una sospensione e un rinvio dell'esecuzione, ma alla fine non varrà a salvarla. Non è vero che le idee affrontino la prova della realtà sotto forma di enti collettivi[8]: quel che è vero è che, in passato, evitavano il confronto con la realtà in quanto enti collettivi. Ora non possono più farlo o almeno non possono più farlo a lungo, anche se, di quando in quando, la cosa per un po' può avere successo. Nel mondo tradizionale, la posizione gregaria delle idee è riuscita a diventare una struttura stabile e sacralizzata, tanto da inibire il progresso cognitivo. Anche se una certa dose di corporativismo informale e temporaneo continua a essere tollerata, non si ammette più che diventi esplicita e che venga sacralizzata e incorporata nella struttura dei ruoli sociali fino a ostacolare l'espansione.

Il nostro è un mondo unitario e il linguaggio che lo esprime serve anch'esso un solo obiettivo, quello della descrizione fedele, della spiegazione e della predizione. È anche notoriamente un mondo freddo e moralmente indifferente. La sua gelida indifferenza ai valori, la sua inefficacia nel consolare e nel rassicurare, la sua totale incapacità di validare norme e valori o di offrire una qualsiasi garanzia del loro successo finale, non è la conseguenza di specifiche scoperte avvenute al suo interno. Né è vero che i fatti semplicemente siano risultati essere così deplorevolmente avari di motivazioni sociali. Le caratteristiche di questo mondo sono una conseguenza della radicata costituzione complessiva fondamentale del nostro pensiero, non di scoperte che accidentalmente abbiamo fatto al suo interno.

Varrà la pena di ricordare anche alcuni altri tratti significativi. Il nostro è un mondo unificato e ordinato in cui in via di principio sono possibili spiegazioni generali, anche se non sono ancora state trovate. In altre parole: non solo tutti i dati sono registrati in un'unica moneta concettuale, ma si prevede anche che per tutti valgano le stesse leggi e che le leggi formino un solo sistema che tende verso un apice. È notoriamente impossibile dimostrare che questa previsione è giustificata; ma tale previsione si è imposta e consente di giudicare le idee nuove e le proposte esplorative sulla base di un unico criterio, quello della capacità di contribuire alla realizzazione di questo ideale.

Un corollario molto importante delle premesse appena illustrate è che questo mondo ha, per così dire, un'*ontologia*

mutevole. Gli "oggetti", cioè i termini nei quali noi classifichiamo il continuum dell'esperienza in "cose", non sono definitivi. È opinione generale che, quando si tenta di maneggiare, di spiegare, di manipolare il continuum dell'esperienza, è legittimo e corretto fare ricorso a concettualizzazioni diverse e a diversi modi di condensare il flusso in "oggetti". Questo è un tratto essenziale del nostro mondo; senza di esso, l'espansione cognitiva non è possibile e diventa incomprensibile. Le cose stavano molto diversamente sotto l'*ancien régime* cognitivo, dove ogni apertura polifunzionale sul mondo, slegata com'era dalle altre, funzionava a modo proprio e secondo una propria ontologia, e tale ontologia era non già perennemente rimpiazzabile, ma permanente. Il mondo aveva un arredo stabile, ancorché caotico.

Di modi per dimostrare l'inerzia o la taciturnità del nuovo mondo ce ne sono diversi. Tale inerzia è la conseguenza logica dell'atomizzazione dei fatti, sia essa intesa quantitativamente o qualitativamente. È soprattutto in questo modo che David Hume ha sostenuto la separazione fatto/valore: essa discende semplicemente dalla separabilità di tutto da tutto. La componente valoriale è separata dal grappolo dei tratti a cui per caso è unita, e noi sappiamo che l'espressione dei nostri apprezzamenti poteva altrettanto facilmente riguardare qualcos'altro. Non c'è nulla nella natura delle cose che la tenga legata alla sua posizione. Il carattere contingente di tutti i raggruppamenti vale per la valutazione non meno che per qualsiasi altra cosa. I valori sono distinti dai fatti così come tutti i fatti sono distinti l'uno dall'altro.

A questa conclusione si può giungere anche, per così dire, dall'esterno, insistendo sulla costruzione monofunzionale di questo mondo: se il riferimento alla realtà, la raccolta, l'ordinamento e la previsione dei fatti sono il suo solo principio regolativo, allora l'evidenza è sovrana. Noi non possiamo stabilire in anticipo o garantire quale sarà il verdetto di questa corte di ultimo appello rigorosamente e autenticamente indipendente e imprevedibile: perciò se i nostri valori fossero saldamente legati al fatto, sarebbero inaccettabilmente precari. Sarebbero alla mercé di una fortuna intollerabilmente capricciosa. Pertanto devono esserne separati.

Nel nuovo mondo non c'è e non può esserci spazio né per il magico né per il sacro. Il magico presuppone l'esistenza di operazioni e di connessioni specificamente legate all'operatore o a una corporazione di operatori, alla loro personalità profonda, a certe condizioni rituali, alla qualificazione personale o all'essenza personale privata. Nel nostro mondo, invece, non solo tutti i fatti, ma anche tutti gli osservatori e tutti gli opera-

tori sono uguali. La validità delle connessioni è e dev'essere oggetto di controllo pubblico e i verdetti sono per loro natura ciechi allo status o alla condizione sacramentale del proponente. L'uguaglianza dei fatti preclude la possibilità di fonti di rivelazione o di fatti che siano sacri, privilegiati e normativi. Un mondo che facesse posto a questi privilegi sarebbe il regno della manipolazione. Ma manipolazione e testimonianza sono intrinsecamente legate. Una conoscenza non manipolatoria può sembrare più nobile e disinteressata, ma in realtà è semplicemente frutto di autoindulgenza. Serve le predilezioni di chi la propone o gli interessi della sua società, ma non è soggetta a nessun controllo estraneo e non innesca nessuna crescita cognitiva.

È questo, in termini sommari e generali, il mondo in cui abitiamo così com'è stato codificato dalle nostre filosofie o da alcune di esse. Nel nostro mondo, la conoscenza seria e autorevole è vincolata dalle sue regole e le sue conquiste riflettono i principi della sua costruzione. Naturalmente si tratta solo di un tipo ideale purificato e nella pratica di ogni giorno i suoi rigori vengono spesso attenuati o elusi. Alcuni filosofi hanno dato vita a un vivace commercio fornendo a questo mondo austero comodità e modifiche gradevoli – arredi che nascondono, modificano o attenuano la sua severa austerità. Non sono coerenti né gli individui né le società. Tuttavia, a dispetto di tutti i piccoli compromessi e di tutte le evasioni della vita quotidiana (compromessi e evasioni a volte non privi di un'altisonante giustificazione teorica), ora è questo il modo dominante della nostra conoscenza e della nostra costruzione del mondo.

Piano generale del libro

A questo punto sarà opportuno presentare una sintesi del nostro problema e del piano generale del libro, e indicare la direzione in cui proseguirà la nostra discussione.

Si può assumere che la transizione all'umanità vera e propria sia avvenuta quando l'equipaggiamento genetico dell'uomo divenne così ricco da consentirgli tutta quella gamma di comportamenti sociali che di fatto troviamo nella storia e nell'etnografia. Si può ragionevolmente assumere che i comportamenti osservati costituiscano solo una piccola parte della gamma di comportamenti geneticamente possibili.

Quando avvenne la transizione, cultura e linguaggio divennero indispensabili in un senso appropriato e forte. Mentre le diversità sociali esistenti all'interno dell'umanità sono enormi, quelle che emergono in una comunità o in una società qualsiasi sono alquanto limitate. Ben difficilmente potrebbe

sopravvivere una comunità i cui membri si comportino in modo assolutamente capriccioso e volubile. Divenne così indispensabile la creazione di un insieme di segni indicanti dei limiti (ossia l'elaborazione di un linguaggio). L'insieme formato da questi segni e dai loro legami con le pratiche sociali costituisce una cultura. La trasmissione culturale ha integrato – e, in misura importante, sostituito – la trasmissione genetica come agente di stabilità. Ma in tal modo sono diventati possibili dei cambiamenti culturali profondi, anche in assenza di cambiamenti genetici.

Se l'umanità, dopo questa svolta, sia rimasta geneticamente stabile e omogenea non lo sappiamo; ma la nostra analisi prosegue indipendentemente da questo problema e senza pregiudicarlo. È ovvio che moltissime cose che sono accadute sono suscettibili di venire spiegate in termini non genetici.

Dopo l'emergere di questa nuova dimensione dell'umanità, due rivoluzioni molto profonde hanno trasformato la condizione umana in misura radicale: così radicale che vien voglia di parlare di due specie radicalmente diverse, se non di uomini, almeno di società. La prima rivoluzione è costituita dall'affermarsi della prassi di produrre e di conservare il cibo: essa ha portato alla costituzione di società molto più vaste e complesse che hanno permesso e incoraggiato il differenziarsi di governanti, specialisti della coercizione e specialisti degli indicatori umani, ossia di guardiani degli indicatori simbolici, in altre parole di un ceto di *clerici*. Produzione, coercizione e conoscenza sono diventate attività distinte specialmente da quando ha avuto inizio l'accumulazione concettuale mediante la scrittura.

In generale il mondo nello stadio agricolo fu stabile o amante della stabilità e la logica interna da cui era regolato militava contro la possibilità stessa della seconda trasformazione fondamentale rappresentata dall'emergere del mondo scientifico-industriale. Quali sono le caratteristiche centrali di questo mondo?

La più importante è questa: l'ambiente in cui vive l'uomo è unificato in una singola natura continua, e in una natura che si considera retta da leggi e omogenea, priva di elementi privilegiati ("sacri"), oggetto di un'indagine sistematica e mai conclusa tendente a una spiegazione sempre più generale e concettualmente centralizzata.

L'uomo moderno (compresi alcuni professionisti dell'antropologia) è tanto più propenso a intendere questo mondo unificato come un dato di fatto scontato in quanto solo con molte difficoltà si è reso conto che gli uomini primitivi non vivevano in una sua versione. La loro sensibilità a un mondo esterno non era unificata in un singolo sistema; i loro "mondi"

primitivi dovevano la loro considerevole unità allo stretto legame che avevano con i bisogni sociali, non con i dati esterni.

Il fatto di vivere all'interno di questo mondo unificato ma socialmente distaccato ha alcune implicazioni sommamente importanti. In primo luogo, un mondo come questo – aperto, in continua espansione e correggibile – non può fungere da puntello dell'organizzazione sociale. Valori sociali nonché allocazione dei ruoli e degli obblighi sociali ora devono trovare qualche altro fondamento. In secondo luogo, la tecnologia associata a questo mondo ha messo fine all'epoca della penuria onnipresente e nello stesso tempo ha reso la coercizione più facile e meno vincolante.

L'uomo moderno, l'uomo com'è oggi, può essere correttamente definito l'abitante di questo mondo. Il problema fondamentale di cui si occupa questo libro è semplice: che cosa ha reso possibile la comparsa di questo uomo? Com'è che è potuto emergere l'uomo moderno?

I capitoli seguenti affrontano il problema appena enunciato seguendo la seguente progressione. Il capitolo 3 cerca di abbozzare una teoria generale dell'ideologia e del ruolo dei concetti, nonché degli indicatori culturali nelle società agricole che possiedono la scrittura. Il capitolo 4 discute la conseguente tensione tra sistemi ideologico-culturali frammentati e orientati al decentramento e sistemi più centralizzati, sulla base dell'assunto che questa tensione era destinata a diventare uno dei fattori principali della successiva grande svolta dell'umanità. Discute, inoltre, l'interrelazione tra centralizzazione politica e ideologica, nonché le implicazioni della loro distinzione. Il capitolo 5 discute la natura della consapevole codificazione della visione moderna nel momento in cui fa la propria comparsa. I capitoli 6 e 7 discutono le interrelazioni delle tre sfere dell'attività umana, l'affrancamento dell'economia dai vincoli della coercizione, e i problemi a cui va incontro la nuova legittimazione mondana del nuovo ordine. I capitoli 8 e 9 tentano un'analisi più dettagliata di alcuni tratti salienti del mondo così com'è venuto delineandosi e il capitolo conclusivo considera le possibilità future e tenta una sintesi dell'intero discorso.

Note

[1] Cfr. E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford 1956, pp. 128, 141-142.

[2] Cfr. Lucien Lévy-Bruhl, *L'anima primitiva*, Einaudi, Torino 1948; e, dello stesso autore, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1971.

[3] Cfr. E. R. Leach, *Sistemi politici birmani. Struttura sociale dei Kachim*, F. Angeli, Milano 1978.

[4] Cfr. E. R. Leach, *Time and False Noses*, in *Rethinking Anthropology*, University of London, Athlone Press, London 1961.

[5] *Ibid.*

[6] Cfr. S. Weir, *Qat in Yemen: Consumption and Social Change*, London 1985.

[7] Emile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1963

[8] Willard van Orman Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1953.

3. L'avvento dell'altro

Le vie della trasformazione cognitiva

Dobbiamo ora ripercorrere la via seguita dall'umanità in questa profonda e prolungata trasformazione. La nostra ricerca può far tesoro di una notevole massa di conoscenze storiche e etnografiche o trovarvi una conferma. Quale via può portare dal confortevole bozzolo sociale dell'uomo primitivo al mondo in espansione conoscitivamente potente e socialmente frantumato dell'uomo moderno?

All'interno del sottomarino equipaggiato con molti periscopi, la varietà dei sottosistemi polifunzionali si accompagna con un basso grado di divisione del lavoro. I concetti fanno molte cose insieme, ma gli uomini fanno pressoché le stesse cose dei loro simili. Questa mancanza di specializzazione è resa obbligatoria dalla modesta entità del gruppo e dalla penuria delle risorse. Anche qui c'è un rapporto inverso: gli uomini sono simili, ma ciò che ognuno di essi fa è molteplice. Ognuno di essi prende parte a molte attività e ogni attività è complessa.

Il primo passo fuori dallo stadio primitivo è quello che si compie quando produzione del cibo e accumulazione delle risorse hanno determinato un'esplosione demografica. Eccedenza di cibo e formazione di gruppi sociali di notevoli dimensioni rendono possibile la distinzione tra una classe di governo, una classe di specialisti dei riti e, a tempo debito, un ceto di specialisti dottrinali. Quando una società agricola resta frammentata in unità distinte e indipendenti, gli specialisti dei riti in molti casi possono rimanere legati separatamente ciascuno alla propria particolare località e servirne i vari obiettivi isolatamente gli uni dagli altri. Se, invece, una società estesa e popolosa diventa ragionevolmente centralizzata, è

probabile che alla fine la centralizzazione interessi anche i suoi *clerici*.

Una classe di *clerici* centralizzata o ben definita in generale si troverà in competizione con *clerici* isolati, soprattutto con coloro che esercitano localmente funzioni rituali o terapeutiche. Spesso essa cercherà di far valere o di difendere il proprio monopolio; ma nei confronti delle forme più ardite di religione popolare e di magia adotterà un atteggiamento di sprezzante indifferenza. È molto improbabile che queste forme devianti scompaiano: a dispetto delle sue conclamate pretese assolutistiche, il vecchio Stato centralizzato raramente ha la forza necessaria a controllare con efficacia la vita quotidiana delle popolazioni che vivono sotto il suo dominio. Per sua natura esso governa non già una massa polverizzata di individui, ma una collezione di comunità locali almeno parzialmente autonome. E a loro volta queste comunità di norma esprimono propri specialisti di riti che possono essere più o meno fedeli e obbedienti all'organizzazione clericale centrale.

Così ci sono tutte le premesse per un permanente dualismo tra alta cultura e variante popolare, nonché per una tensione che, in forme diverse e con diversa intensità, nelle società agricole è endemica. Ma la svolta veramente cruciale nello sviluppo cognitivo dell'umanità è rappresentata dall'alfabetizzazione[1] e dai suoi sviluppi in campo religioso (cioè dallo scritturalismo). I primi impieghi della scrittura sono forse quelli che si danno sul terreno dell'amministrazione, della riscossione dei tributi, e simili. Ma il misterioso potere che la scrittura ha di registrare, trasmettere e fissare affermazioni e comandi ben presto le conferisce un prestigio quasi religioso e fa sì che essa finisca per fare tutt'uno con l'autorità degli specialisti dei riti. Nel dominio della scrittura il sacerdote subentra al contabile. Oltre che facilitare la centralizzazione amministrativa e burocratica, l'alfabetizzazione rende possibile anche la codificazione e l'unificazione logica della dottrina.

La parola disincarnata

L'aspetto più significativo della scrittura è il fatto che essa consente di separare tra loro affermazione e parlante. In assenza di scrittura, il discorso è sempre legato a un contesto: in tali condizioni, i soli espedienti capaci di conferire speciale solennità a un'affermazione sono l'enfasi rituale, un contesto insolito e deliberatamente solenne e la rigidità del contegno.[2] Disporre della scrittura, invece, vuol dire poter separare un'affermazione dal contesto. A sua volta, un'affermazione

decontestualizzata costituisce un contesto decisamente speciale di tipo radicalmente nuovo.

In un certo senso, il trascendente nasce a questo punto: quando il significato incomincia a vivere senza parlante e senza ascoltatore. La scrittura, inoltre, rende possibile una solennità senza enfasi e un rispetto rivolto al contenuto anziché al contesto. In tal modo essa facilita l'iconoclastia: l'insistenza sulla necessità di prendere *tutte* le affermazioni ugualmente sul serio, tributando loro in ogni caso uguale rispetto e evitando quella speciale solennità che implicitamente svaluta le occasioni meno solenni. I paludamenti sacri che erano segni di solennità speciale ora possono essere abbandonati. La parola scritta può fare a meno delle trombe; la considerazione di cui è circondata la parola scritta in quanto tale consente di guardare ogni tromba con un certo disprezzo. Diventa possibile l'ugualitarismo conoscitivo e morale – e ciò costituisce un fatto della massima importanza per la storia successiva dell'umanità. Il contenuto semantico acquista vita propria e può fare a meno di quella valorizzazione artificiale che gli deriva dalla solennità rituale.

Nel caso dei sottosistemi polifunzionali del pensiero primitivo, è difficile dire se le entità o gli esseri (per noi) bizzarri che spesso essi sembrano invocare e a cui sembrano far riferimento debbano anche essere considerati "trascendenti". Innanzitutto, spesso questi esseri sembrano gradevolmente familiari, intimi e tutt'altro che *distanti*. Ci appaiono vicini e accessibili. Tutto quello che possiamo dire è che *a noi*, che abbiamo imparato a distinguere tra empirico e non empirico, essi sembrano appartenere a un altro regno – e ciò per la semplice ragione che li consideriamo prodotti, ovviamente inesistenti, di un'invenzione gratuita. Se li credessimo esistenti, li collocheremmo oltre la sfera della nostra percezione. Coloro che, tra noi moderni, fanno proprie queste credenze le giustificano e, se così si può dire, le purificano logicamente, conferendo loro questo status trascendente.

Ciò che possiamo dire del primitivo è che egli si riferisce a questa realtà con un linguaggio che a noi viene naturale tradurre come referenziale. Per noi, tale linguaggio può essere referenziale solo se lo è in un senso trascendente, in quanto non si riferisce a nulla di autenticamente osservabile. Senonché si tratta di enti di cui, di fatto, si parla come se esistessero, fossero attivi e interagissero con altri enti la cui realtà empirica ci è evidente – insomma di enti che operano nel mondo altrimenti popolato degli enti naturali. Nello stesso tempo, però, il linguaggio con cui si parla di questi enti non sembra essere pienamente sotto il controllo della realtà empirica (alme-

no secondo i nostri standard). Al contrario esso sembra avere a che fare con l'ordine sociale della società in questione.

Noi amiamo spiegare l'invulnerabilità di questi enti alla controevidenza fattuale invocando la loro utilità sociale o psichica. E in genere l'atteggiamento oggi prevalente tra gli antropologi si può riassumere dicendo che essi sono professionalmente contrari a ogni forma di denigrazione dei primitivi, identificano il proprio compito con l'individuazione delle "funzioni" di tutto ciò che fanno e collegano le loro credenze magiche non già alla natura, ma all'ordine sociale, in tal modo facendole apparire sensate. In molti casi, se non in tutti, qualificare queste idee come "trascendenti" significherebbe attribuire agli uomini primitivi una distinzione troppo chiara e netta tra questo mondo e l'altro. Una tesi simile proietterebbe nella loro visione delle cose una dicotomia marcata che non c'è o che, se esiste, è intesa in modo completamente diverso. Nell'induismo e nel buddismo, *questo* mondo comprende una moltitudine di spiriti; mondo corporeo e anime individuali sono *ugualmente* distinti dalla realtà veramente *altra*.

È solo dopo l'avvento della scrittura, e in circostanze particolari, che questa situazione diventa almeno suscettibile di cambiamenti. Solo allora l'*Altro* può acquisire un'autentica indipendenza.

La scrittura rende possibile la codificazione e la sistematizzazione della visione delle cose e quindi la nascita della *dottrina*. Un ceto di *clerici*, una categoria di specialisti che assicurano riti, legittimazione, consolazione e terapia, col passar del tempo, al pari di ogni altra sottosezione della società, metterà a nudo la tendenza a definire i propri confini di classe allo scopo di disciplinare l'accesso alla stessa e di instaurare il monopolio. La famosa osservazione fatta da Adam Smith a proposito degli uomini d'affari vale né più né meno per gli sciamani: una volta che si siano organizzati, automaticamente cercheranno di chiudere ogni accesso alla professione e di instaurare il monopolio. Prima dell'adozione della scrittura da parte della comunità, il solo modo in cui potevano farlo era rappresentato dalla solennità del rito. Ma chi può far valere una stessa regola e i limiti del rito in una popolazione dispersa su un vasto territorio? Con la scrittura la situazione cambia: diventano possibili la standardizzazione e il controllo della qualità concettuale. Un messaggio scritto è una specie di autentico universale. Può essere ugualmente presente in un'infinità di luoghi. A questo punto diventano possibili la definizione e la formulazione di una dottrina, non meno che la nascita dell'eresia.

L'impulso a delimitare le proprie prerogative costringe i

clerici a tradurre le proprie affermazioni in una dottrina scritta. E la tendenza a centralizzare e a sistematizzare tale dottrina innesca un lavorio di codificazione e di creazione di un sistema ragionevolmente ordinato. La conseguenza è che per la prima volta emerge qualcosa che per lo meno assomiglia, magari anche solo lontanamente, a un sistema "cognitivo" unitario, a un corpus organico di concetti e proposizioni. La polifunzionalità, pur senza essere completamente eliminata, viene ridotta: la ricerca del monopolio promuove un processo di unificazione che mette capo alla creazione di un certo ordine o innesca un processo in questo senso.

Tuttavia, vale la pena di osservare – e questa è la svolta di gran lunga più importante di questa discussione – che ciò che si ottiene a questo punto *non è* un sistema referenziale monofunzionale, ossia avente un unico obiettivo simile a quello che la moderna teoria della conoscenza ci ha reso familiare e che noi attribuiamo a noi stessi. È vero anzi il contrario. L'emergente obiettivo unitario non è il perseguimento della pura e semplice referenza empirica, scevra da ogni interesse sociale e da ogni componente valoriale. La prima comparsa di qualcosa che assomigli a un sistema monofunzionale si fonda non già sulla volontà di eliminare l'affermazione del concetto e di rimpiazzarla con la referenza; al contrario, è l'affermazione del concetto che diventa dominante e centrale, ancorché, forse, non del tutto esclusiva.

Idee e concetti vengono unificati in un sistema che esige di venir articolato in proposizioni. Tale sistema definisce normativamente la visione e l'ethos di una società, o meglio della sua alta cultura. Il centro di gravità passa da concetti carichi di implicazioni normative e inculcati mediante i riti a affermazioni e ingiunzioni esplicite unificate in una struttura le cui parti si sostengono reciprocamente. Queste ultime possono bensì avere un contenuto empirico, ma questo contenuto è trascurabile a paragone delle abilità pratiche non verbalizzate e non registrate in possesso di membri della società a diretto contatto con la realtà fisica come gli artigiani. Un tratto marcato e caratteristico di questo tipo di società è che le conoscenze empiriche insite nelle abilità pratiche frammentarie e informali dei suoi membri – e di membri che *non* sono specialisti ufficiali del sapere – sono notevolmente più vaste di quelle formalmente codificate nella sua dottrina ufficiale. La "teoria" è tutt'al più un'immagine pallida, secondaria e distorta della pratica, e vive una vita sua propria.

Questi sistemi scritturali unificati possono utilmente chiamarsi, in un senso generico, "platonici". Molti studi sul Platone storico ci danno un'idea chiara di molti, se non di tutti, gli

aspetti di questa struttura intellettuale. Questo tipo di sistema, infatti, non fa altro che prendere con la massima serietà l'affermazione dei concetti comuni, cercando concretamente di eliminare gli obiettivi rivali dalla matrice. La conoscenza viene posta sullo stesso piano del deferente apprendimento di norme moralmente vincolanti. Nel platonismo puro la referenzialità empirica non è tenuta in nessun conto. Nel giudizio morale le idee hanno la meglio sui fatti; e nel giudizio cognitivo i fatti non hanno la meglio sulle idee come per noi.

La matrice bidimensionale o polidimensionale del passato si modifica e finisce poi, se non altro, per avvicinarsi a una matrice unidimensionale, ordinando sistematicamente i concetti condivisi, nonché sottoscrivendone l'autorità e rendendoli "universalistici", ossia validi per tutti e indipendenti dal contesto. Il sistema si propone di servire soprattutto *uno* scopo, la messa a punto di uno statuto unificato dell'ordine sociale e della sua visione. Questa funzione mette in ombra qualsiasi altra sua utilità secondaria. Una volta i concetti diventavano materia di danza rituale e in tal modo venivano legati a una comunità: l'umanità può essere stata definita facendo leva sul possesso del pensiero, ma questo non significa che gli uomini pensino tutti quanti nello stesso modo. Tutti gli uomini pensano, e non possono fare a meno di farlo, ma non è vero che tutti condividano le stesse compulsioni. Ora, i concetti hanno finito per entrare a far parte di una dottrina, in tal modo diventando ugualmente accessibili e vincolanti per tutti i lettori; una parte di essi, inoltre, ha preteso di avere autorità su tutti gli uomini, indipendentemente dalla comunità. Questa circostanza di fatto è diventata un fattore consolatorio per tutti coloro che stavano perdendo una comunità ben definita capace di dar loro sostegno; e senza dubbio questo spiega, almeno in parte, la diffusione di religioni soteriologiche universalistiche e scritturali.

Per platonismo generico io intendo quel tipo di ideologia che compare con l'uso religioso della scrittura e che è sostenuto da un ceto organizzato di *clerici*. Esso è in netto contrasto con le religioni tradizionali imperniate sulla comunità che l'avevano preceduto. Queste ultime facevano leva non già su un testo sacro, ma sui riti, e si preoccupavano soprattutto di confermare e di consolidare l'organizzazione della comunità e il ritmo della vita sociale; infine, solo raramente, se mai lo facevano, affermavano tesi universalistiche. Il platonismo generico delinea chiaramente il trascendente e gli conferisce un'autorità morale e dottrinale senza limiti, attribuendo alle sue pretese una portata universalistica. Definendo le sue pretese morali e dottrinali in modo molto netto e sciogliendolo da

ogni legame con la comunità, inoltre, ingenera tensione fra trascendente e uomo. E questa tensione è stata senz'altro decisiva per lo sviluppo successivo della conoscenza e della moralità umana.

"Platonismo"

L'intuizione centrale del platonismo generico è l'esistenza indipendente dei concetti o delle "idee". Queste entità costituiscono i modelli insieme logici e morali della realtà. Il trascendente è oggetto di riconoscimento formale. La realtà non costituisce il banco di prova delle idee, ma, al contrario, le idee sono le norme in riferimento alle quali la realtà va giudicata e guidata.

In breve, ora esiste una teoria esplicita che *dice* ciò che in precedenza gli uomini avevano soltanto praticato. Gli uomini avevano costituito delle comunità instillandosi reciprocamente, per il tramite dei riti, nozioni comuni dotate di una portata morale pervasiva, duratura e autorevole. Queste nozioni hanno governato in larga misura la condotta umana e, in tal modo, hanno reso possibile la coesistenza e la comunicazione sociale.

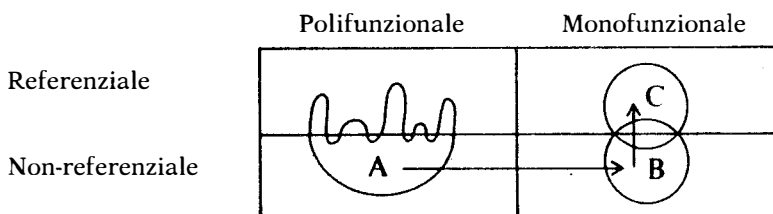
Ora il platonismo continua bensì a fare tutte queste cose, ma le fa con un'aggiunta significativa: le trasforma in una dottrina esplicita. Per la prima volta, se così si può dire, l'uomo non solo parla in prosa, ma *sa* di farlo. Sa di pensare in termini di concetti. In secondo luogo, l'autorità di quei concetti-norme che sono le idee viene universalizzata. Finché si era trattato semplicemente di una componente della pratica, non consacrata dalla teoria o dall'autocoscienza, l'autorità dei concetti era rimasta socialmente condizionata. Non poteva trascendere i confini della regione entro la quale si praticavano i riti che avevano instillato quei concetti. Ora, il presunto autorevole obbligo concettuale diventa, o almeno pretende di essere, universale, trans-etnico, trans-sociale, trans-comunitario: *diventa Ragione*.

Che le culture consistano in sistemi di concetti che portano con sé previsioni, condizionamenti e imperativi propri, non è una novità. Da sempre le società instillano queste cose nei propri membri – e non solo per il tramite dei riti – e in tal modo producono coesione e rendono possibile la comunicazione. E da sempre i concetti sono stati confermati da *narrazioni* entro le quali figuravano. Ora, però, la loro solidità viene convalidata da una teoria ben articolata, la loro suggestione morale viene codificata in opere formali, le loro premesse appaiono *dimostrate* e logicamente vincolanti. Il platonismo storicamente comparso in Grecia, mediante la propria dottrina dello

status divino e dell'autorità morale del concetto, involontariamente mette a nudo i meccanismi delle culture tradizionali. Al trascendente, formalizzato e provvisto di natura metafisica, vengono fatti sottoscrivere la cultura e i suoi obblighi. Ma la trasformazione di questi obblighi in dottrina crea una situazione completamente nuova.

La strada indiretta

Forse il modo migliore per illustrare il problema generale della strada dell'umanità verso la conoscenza è quello di ricorrere a un diagramma.

	Polifunzionale	Monofunzionale
Referenziale		C
Non-referenziale	A	B

A Sistemi concettuali primitivi. Sono socialmente unificati. I loro tentacoli referenziali sono separati l'uno dall'altro, anche se sono indirettamente collegati da un comune contesto sociale. I suoi frammentari termini referenziali sono fissi (cioè hanno ontologie stabili).

B Sistema dottrinale unificato dei *clerici* di una società agricola. L'unificazione è stata conseguita e il contenuto referenziale è ridotto. Ontologia stabile, corollari sociali pervasivi e molto forti.

C Versione ideale della conoscenza autentica. Unificata, referenziale, socialmente distaccata, con ontologie provvisorie, espandibili e mutevoli. Il condizionamento sociale è limitato, ammesso che vi sia.

Lo schema a due voci per lato oppone le strutture intellettuali referenziali e non referenziali a quelle monofunzionali e polifunzionali.

Il mondo che abitiamo noi, e che trattiamo seriamente, è monofunzionale *e* referenziale (C). Il mondo abitato dall'uomo primitivo era polifunzionale e in larga misura, ma certo non completamente, non referenziale (A). I suoi concetti organizzavano comportamenti e aspettative, ma non si esprimevano – né potevano esprimersi – in una continua e rigorosa esplorazione della natura. Questa visione estendeva bensì vari tentacoli nel mondo referenziale, ma questi non si proponevano mai esclusivamente la ricerca delle informazioni. Avevano a che fare tutti quanti con il "mondo" così come lo vivevano i pri-

mitivi, ma *non erano* logicamente collegati l'uno all'altro. I periscopi del sottomarino sono logicamente indipendenti l'uno dall'altro, anche se nello stesso tempo tutti alimentano il quadro complessivo socialmente, ma non cognitivamente, integrato.

È difficile, forse impossibile, immaginare un meccanismo sociale capace di produrre un salto dalla visione primitiva direttamente a quella moderna. Che cosa mai avrebbe potuto indurre i vari tentacoli a escludersi dalla sfera non referenziale o consentire loro di farlo? Che cosa avrebbe potuto purificarli, sottraendoli ai loro "controlli" non referenziali e socialmente condizionati, e fonderli in una sensibilità unificata? Le teorie della conoscenza, che ingenuamente proiettano sul passato dell'umanità la nostra attenzione monofunzionale a un'unica natura unificata e socialmente distaccata, di fatto presuppongono precisamente che sia avvenuto qualcosa del genere. Ma è molto difficile immaginare il meccanismo che avrebbe prodotto questo effetto.

James Frazer e, oggi, filosofi come Popper e Quine, ritengono, o meglio assumono acriticamente, che la transizione possa essere stata ispirata e guidata dall'impulso puramente cognitivo a migliorare continuamente il controllo referenziale sulla natura. Questa convinzione proietta erroneamente la divisione del lavoro e soprattutto la separazione tra conoscenza e altri interessi su una situazione storica in cui queste distinzioni non erano e non potevano essere presenti.

È, invece, perfettamente possibile immaginare – e anche, in qualche misura, illustrare storicamente – una tortuosa *via indiretta*. Si tratta della strada lungo la quale un mondo polifunzionale, un mondo fatto di una pluralità di istanze, ha potuto trasformarsi in una natura omogenea concettualmente unificata, e governata, idealmente, da pochi principi importanti. È la strada rappresentata da un mondo più unificato ma, ironicamente, *meno* referenziale. Questo mondo è elaborato, unificato e codificato da un ceto di *clerici* padroni della scrittura e, per una ragione importante quanto misteriosa, animati dal persistente bisogno di mirare all'unificazione, all'ordine e all'omogeneità. Nasce un mondo che sembra avere un solo padrone, uno scopo centrale, un unico criterio di validazione e di legittimità. Ma inizialmente questo unico principio quasi monopolistico non è e non può essere il riferimento alla natura. È, al contrario, una forma estrema di affermazione della norma. Produce, infatti, un mondo che ha la propria autorità nei concetti ed è espressione di un "platonismo" generico, ossia di un sistema di idee unificato e centralizzato attorno a un apice.

Una volta che un sistema di questo tipo sia stato messo a punto e diffusamente assimilato, interiorizzato e reso familiare, emerge (ma solo allora) un'altra possibilità: a un certo pun-

to (ma qui non è questione di giorno, ma di epoca) il sistema può conoscere una svolta e sostituire un padrone con un altro. L'unificazione iniziale sotto un padrone era stata forse il passo più difficile. La sostituzione di un padrone non referenziale con uno naturalistico, cioè con la natura stessa, per quanto ardua, fu forse meno difficile, anche se avvenne una volta sola. La transizione dall'affermazione del concetto unificato alla referenza unificata non è né ovvia, né facile, né inevitabile, ma è una svolta molto meno radicale della prima transizione, dai mondi polifunzionali a quelli "omogenei" di Platone. Questa seconda transizione è facilmente immaginabile. Si direbbe anzi che sia storicamente osservabile. È avvenuta durante la rivoluzione scientifica.

La prima unificazione

Cos'è che può spingere inizialmente i *clerici* a imboccare la strada dell'unificazione dell'immagine del mondo e a disfarsi in tal modo degli altri obiettivi e delle preoccupazioni sociali? Che cosa può promuovere la transizione dallo stadio A allo stadio B?

Causa almeno parziale di questo evento può essere, in certe tradizioni storiche, il successo di quella che potremmo chiamare conoscenza trascendente. A quanto sembra, i primi successi dello sforzo conoscitivo umano sono avvenuti sul terreno dell'astronomia e della geometria: la ricostruzione dei movimenti dei corpi celesti e l'acquisizione di conoscenze (a un certo punto anche di conoscenze rigorosamente dimostrate) concernenti le proprietà di astratti oggetti spaziali. Come mostra Burtt nel suo *Metaphysical Foundation of Modern Science*, la matematizzazione pitagorica della natura va concepita come una matematica centrata sulla geometria. Entità celesti e astratte hanno questo in comune, che sembrano distinte dagli oggetti terrestri dell'esperienza quotidiana e opposte ad essi. I movimenti dei corpi celesti sono precisi, stabili, ordinati, permanenti e conoscibili – tanto da potersi considerare un esempio della medesima opposizione che c'è tra concetti astratti (semplici, eleganti e normativi) e cose terrene (complesse, confuse e generalmente imperfette e difettose). Così una contrapposizione che, in un'ottica retrospettiva e anacronistica, può apparire un incoraggiamento della scienza puramente referenziale, in realtà, nel contesto del tempo, fu intesa come incitamento a un'indagine normativa e prescrittiva di taglio "platonico": la vera conoscenza si occupa degli ideali, non delle cose.

Un altro impulso alla creazione di un sistema socialmente disincarnato da parte del ceto dei *clerici* o di alcuni suoi membri può venire in parte dal lato della domanda anziché da quello dell'offerta. Le prime formazioni politiche di una certa dimensione furono o comunità reduci da un periodo di espansione o aggregazioni di comunità. La loro vita religioso/rituale presumibilmente continuò ad avere i tratti di una religione tipicamente comunitaria; era, cioè, legata all'organizzazione sociale e al suo modello di vita nel tempo e nello spazio. Ma a un certo punto dello sviluppo di queste comunità, urbanizzazione, complessità e disordini sociali produssero una nuova clientela spirituale tesa alla ricerca di una salvezza non più collettiva, ma individuale e universale. A questo punto, di comunità capaci di assicurare agli individui un contesto e un sostegno non ce n'erano più. A cercare la salvezza erano persone isolate, non gruppi sociali; e la salvezza di cui si andava alla ricerca non era più l'eliminazione di un male o di un tormento specifico, ma una generica redenzione, la fuga da una condizione complessivamente intollerabile. A un certo punto compaiono dei pellegrini che non sono più un clan capace di ottenere la pioggia con le proprie preghiere, ma individui che aspirano a realizzare integralmente la propria persona.

"Età assiale" è il termine con cui Karl Jaspers indica il periodo in cui nella storia umana compare un trascendente unitario e esigente che in parte rimpiazza i culti caratterizzati da un orientamento comunitario. Incominciano a comparire dei saggi che cercano di soddisfare bisogni nuovi: sofisti e profeti sono uomini che offrono non già uno spazio socialmente prescritto all'interno di un rito, ma una via e una guida, a chiunque possa interessare, verso un riscatto generale. Essi promettono la salvezza o un tipo di felicità particolare e stabile, al riparo dai capricci della fortuna.

L'idea di salvezza ha alcune caratteristiche cruciali. È non soltanto una specie di beatitudine totale, ma anche una generica realizzazione di sé; e non si riduce alla liberazione da un male particolare. Essa spetta agli individui singoli, non collettivamente a intere comunità. Quello di vita buona è un concetto complessivo; ma a fruirne sono sempre, o sono preferenzialmente, degli individui singoli. Coloro che offrono la salvezza spesso amano trattare direttamente con la gente a cui è destinata, evitando quei canali della trattativa collettiva che sono nelle mani dei politici tradizionali e dei vertici delle organizzazioni sociali.

Nelle comunità tradizionali, i riti solitamente sono ritagliati sulla misura dei partecipanti e in armonia con la loro posizione sociale. Scanni, gallerie e banchi rispecchiano la ge-

rarchia propria del sistema sociale dell'uditorio. Coloro che non appartengono alla comunità non hanno un posto loro riservato, non sono graditi e talvolta sono espressamente esclusi. Nella città antica la loro esclusione, come ha ripetutamente osservato Fustel de Coulanges, costituiva un importante meccanismo di controllo sociale. Ma che fare di una massa nuova e crescente di sradicati che non dispongano di un posto appropriato o che dispongano solo di posti che trovano poco attraenti o inaccettabili? Anche i guai a cui queste persone desiderano porre rimedio possono essere vaghi e multiformi. Una novella araba racconta di un uomo che pregava Dio di occuparsi di un così gran numero di guai personali da provocare la caustica reazione di chi pregava accanto a lui: "Per Dio è molto più facile creare un uomo nuovo che riparare uno come te!" È proprio agli occhi di individui perseguitati dalle disgrazie che acquista fascino l'appello a una generica salvezza, a una nuova condizione o a un nuovo ordine. Universalismo, generica salvezza, dottrine della saggezza, nascono presumibilmente dalla necessità di andare incontro ai bisogni di una clientela diversificata, sradicata e spesso urbanizzata.

In alcuni casi, come si è detto, l'esistenza di verità palesemente trans-sociali o trans-etniche come quelle dell'astronomia e della geometria può aver suggerito l'idea di come avrebbe potuto presentarsi una dottrina generale della saggezza. Ma forse spingevano in questa direzione anche altri fattori. Uno di essi era il monoteismo; un altro poteva essere rappresentato da un sistema giuridico centralizzato e ordinato come quello romano. Una sola ragione, un solo Dio, una sola legge.

L'idea di una divinità unica, esclusiva, gelosa e iconoclasta, nemica della magia e degli idoli, fu forse una delle più decisive influenze formative nell'educazione della specie umana. Sull'origine di questa nozione si possono solo avanzare ipotesi. Secondo una vecchia teoria, questa divinità sarebbe nata in antitesi ai monarchi dei grandi Stati centralizzati dell'antico Vicino Oriente – ma Sir Edward Evans-Pritchard, a cui questa teoria riusciva evidentemente irritante, la liquidò come cattiva sociologia. I musulmani a volte dicono che il sultano è l'ombra di Dio sulla terra, e non è chiaro se inizialmente il califfo fosse il rappresentante di Dio o semplicemente del profeta.[3] L'ipotesi contraria che la divinità esclusiva sia l'ombra del grande re non è certo tale da riscuotere l'apprezzamento dei credenti. David Hume avanzò l'ipotesi che questa idea sia nata dal medesimo meccanismo a cui si possono attribuire le grandi concentrazioni di potere: la gara all'adulazione servile dei devoti che si battono per cercare di assicurarsi i favori del lo-

ro Dio, attribuendogli poteri sempre più alti e denigrando tutti i suoi rivali.

Ma l'origine di questa nozione, per quanto intrigante, ci interessa molto meno delle sue implicazioni e delle sue conseguenze. Un Dio unico e geloso, una volta diventato la nozione centrale e dominante di una struttura di pensiero eretta e diffusa da un ceto di *clerici*, rappresenta un impulso estremamente potente alla creazione di un sistema monofunzionale. È stato il geloso Geova a insegnare all'umanità il rispetto del principio del terzo escluso. È stato lui a insistere sulla necessità di evitare che, all'interno di un unico mondo mentale, coabitassero diversi e opposti modi di parlare e di pensare, ignorando la loro incapacità di costituire un unico sistema logico. Una divinità che non tollera rivali insegna ai suoi fedeli a rifuggire l'opportunismo spirituale. E alla fine insegna loro a non essere opportunisti nemmeno logicamente.

L'emergere così ben documentato di un Dio geloso è naturalmente un fenomeno paradossale. L'idea nasce in una comunità che teme le grandi monarchie del Vicino Oriente e resiste loro, ma è, nel contempo, troppo piccola per poter nutrire qualche speranza di diventare una di esse. Nell'epoca in cui nasce l'idea del Dio geloso, il popolo in questione era ancora una comunità non politicamente organizzata e la sua vita religiosa era imperniata su sacrifici compiuti da un'élite rituale ascrittivamente scelta. Queste circostanze non sarebbero tali da far pensare che quello che stava per nascere sarebbe stato un Dio unico e universale. Inizialmente la divinità, pur richiedendo un'attenzione esclusiva a coloro che si legavano a lei con un patto, era universale solo potenzialmente, tant'è che conservava legami molto speciali con una comunità e con una terra particolari. Il fatto che la comunità in questione fosse dedita alla pastorizia e perennemente in lotta con una popolazione di contadini – e con una popolazione dotata di tradizioni rituali spesso di gran lunga più rigogliose – può esserci di aiuto nella ricerca di una spiegazione. L'esclusivo monoteismo dei primi era un indicatore di confine.

Questo Dio geloso, destinato a sbarazzarsi di una base etnica circoscritta e dei suoi riti di autoidentificazione, e successivamente a dotarsi di una gerarchia clericale centralizzata, si sarebbe rivelato un potente fattore di modificazione dello spirito umano. Questa circostanza divenne particolarmente evidente quando la gerarchia si accinse a codificare fede e morale e, nell'esecuzione di questo compito, mise a frutto la meticolosità logica della tradizione platonica e il senso della legge proprio dei Romani.

L'élite intellettuale ebbe allora l'opportunità di mettere a

frutto le proprie abilità logiche e, di quando in quando, trovandosi a affrontare i problemi interni del proprio sistema dottrinale unificato, di vivere momenti di angoscia altamente educativi. Quei problemi scaturivano in parte dal contenuto stesso della dottrina e in parte dalla consueta tendenza degli intellettuali a giustificare una posizione monopolistica. La logica della promessa di salvezza come *premio*, per esempio, esigeva il libero arbitrio. Ma nello stesso tempo la possibilità di una salvezza scaturente esclusivamente dal merito o dallo sforzo personale rischiava di compromettere il monopolio delle fonti di salvezza. Occorreva, a un tempo, spronare i credenti a fare appello a tutte le proprie energie, ma evitare di incoraggiarli a pensare di poter riuscire nell'intento da soli, senza attingere al monopolio spirituale della divinità. I tortuosi tentativi compiuti da sant'Agostino e dai suoi successori di combinare insieme questi requisiti contraddittori hanno contribuito enormemente a unificare la mente dell'Occidente, innescando a volte un'ansia intellettualmente e socialmente feconda.

Divenne evidente anche il problema rappresentato dalle opposte pretese degli "appelli" alla ragione (cioè a un rigore logico considerato indipendente da una specifica cultura) e delle fonti monopolisticamente controllate di legittimità morale e dottrinale. La tensione, lungi dall'essere legata soltanto ai rapporti tra una dottrina dalle radici trascendenti e la realtà sociale, era dentro la dottrina stessa che aveva predicato l'esclusività. I sottili distinguo che ne derivarono riguardo ai limiti della fede produssero ansietà e disagio.

L'autorità dei concetti

Nell'età assiale la fede umana si staccò dalle celebrazioni ritualistiche della comunità e dalla loro struttura interna per rivolgersi all'Altro.[4] Era emersa una forma purificata di trascendente autoconsapevole che si gloriava della propria alterità e ne traeva autorità. Essa era servita da persone che assomigliavano molto più a un ceto di *clerici* veri e propri che a una casta di sciamani, e nei confronti del mondo inferiore viveva in uno stato di tensione più vistoso e acuto. Strumento principale del trascendente era la scrittura, la parola disincarnata che consentiva di venerarlo facendo astrazione dal contesto. L'espansione della fede era legata anche alla centralizzazione politica. Un ceto di *clerici* alfabetizzati era un buon vivaio di candidati ai nuovi posti delle burocrazie regie.

Così una strada ben nota e significativa che approda al

nuovo tipo di trascendente generico è quella che parte dall'idea di una divinità gelosa e esclusiva. Un'altra, ugualmente familiare a coloro che fanno parte della tradizione europea, vi giunge a partire dal pensiero greco e in particolare dal platonismo. Il profondo paradosso del platonismo è che da un lato predicava il ritorno alla società chiusa organizzata secondo il modello comunitario o il suo rafforzamento e, dall'altro, lo faceva ricorrendo a mezzi che, a loro volta, illustravano e mettevano in luce quella liberazione dal ritualismo tradizionale e dalla comunità da cui, tra l'altro, scaturivano. Platone esprimeva un dogmatismo perseguito con mezzi liberali, un autoritarismo dal volto razionale.

Il razionalismo, l'apertura e il liberalismo del procedimento argomentativo alla fine risultarono importanti quanto l'illiberalismo delle conclusioni intese. I dialoghi lasciano chiaramente intendere che Platone era affascinato non già dalla forza dei vincoli sociali, ma da quella della logica. I personaggi che vi prendono la parola, diversamente dalla maggior parte degli individui che si sarebbero distinti in seguito nel mondo mediterraneo, non trovano incompatibile con il proprio rango e con la propria dignità sottomettersi alla logica, indipendentemente dallo status dell'interlocutore. Sono in grado di onorare il contenuto di un'asserzione più che lo status di chi la pronuncia. La logica, "la forza dell'argomentazione", non guarda in faccia queste cose. È ben difficile immaginare che, nei secoli a venire, un maschio del Mediterraneo potesse chinare il capo davanti a cose simili.

Nel nostro tempo, il più influente critico liberale di Platone è Karl Popper,[5] che formula un'acuta diagnosi di taglio squisitamente psicologico: Platone, sostiene Popper, temeva fortemente la società aperta che stava emergendo nella Atene di Pericle e sognava il ritorno a una società tribale chiusa, scevra da ogni dubbio e da ogni incertezza circa la sua struttura sociale interna. La diagnosi virtualmente freudiana di Popper attribuiva a Platone l'equivalente sociale della nostalgia del grembo materno. Il tentativo di Platone di stabilizzare società e gerarchia sarebbe, appunto, espressione di questa nostalgia.

Il rimpianto di Platone, la sua nostalgia per una *Gemeinschaft* e per un ipotetico stadio ormai passato della storia greca, è un'ipotesi esplicativa non necessaria. La posizione elaborata da Platone nella *Repubblica* può essere adeguatamente caratterizzata senza invocare un suo desiderio di ristabilire un ordine sociale tramontato da tempo. Platone ha codificato e cercato di assolutizzare un assetto che, di fatto, è il modo più comune e più pervasivo di governare una società contadina alfabetizzata. Il suo è il progetto di una società che possiede

agricoltura, arti e mestieri, che ha un surplus da difendere, che conosce la scrittura e che dispone di una base tecnologica abbastanza statica o, per lo meno, non in visibile espansione.

Una società di questo tipo abbisogna di un ordine politico e ideologico, e la maggioranza della sua popolazione è destinata a vivere sottomessa dedicandosi a tempo pieno alla produzione. Il surplus relativamente limitato può mantenere soltanto una piccola minoranza di governanti, guerrieri e *clerici*. Questa triplice stratificazione della società agricola – produttori, guerrieri e intellettuali – è storicamente alquanto diffusa e, a parte circostanze eccezionali, prevale sempre. Sembra essere la conseguenza logica della situazione. Diversamente da ciò che alcuni hanno sostenuto, non è caratteristica di una tradizione o di una branca particolare della razza umana.

Di fatto, Platone ha schematizzato, legittimato e assolutizzato questo assetto. E quando ha affermato che esso è inscritto nella natura stessa delle cose per decreto trascendente accessibile alla saggezza dei *clerici*, ne ha dato anche una versione favorevole a questi ultimi. La saggezza poteva scaturire soltanto da un'istruzione speciale e prolungata che, a sua volta, era sotto il loro esclusivo controllo. Giustizia e eccellenza andavano definite in termini di funzionalità al mantenimento del sistema.

La propensione antiempirica di Platone, naturalmente, fu modificata dal suo successore Aristotele. Ma questa iniezione di rispetto per il mondo osservabile non fu così importante. Il mondo di Aristotele era pur sempre un cosmo socialmente funzionale, non una natura impersonale e distaccata dalla società. Importante fu invece l'ideale di un mondo armonioso e unificato che esemplificava l'ordine matematico e geometrico, e che, di conseguenza, era universalmente accessibile a una generica facoltà umana, la "ragione". Il confluire di questa tradizione con quella imperniata sull'idea di una divinità unica, esclusiva, gelosa e nascosta probabilmente è stata decisiva per la comparsa finale della moderna nozione di natura.[6]

Gli errori sociologici di Platone

Quando si sottopose all'autorità dei concetti in modo inconsapevole mediante il rito, l'umanità viveva in quella che potrebbe chiamarsi l'età durkheimiana. In quell'età il rito, sostenuto esclusivamente da leggende, era il tramite preferito o unico alla legittimazione. Si entrò nell'età platonica quando l'autorità dei concetti divenne *teoria*, quando il trascendente divenne manifesto come tale, e quando l'incarnazione para-

digmatica del concetto non fu più cercata, o non fu più cercata esclusivamente, nel rito, ma in un testo scritto. Un tempo il rito aveva avvalorato la parola, ora la parola stessa diventava un rito.

Il concreto progetto sociale che Platone elaborò con la sua dialettica tutta particolare era sorprendentemente penetrante in alcuni aspetti e curiosamente difettoso in altri. Per certi versi – per esempio quando proponeva che *clerici* e guerrieri governassero rigidamente e stabilmente sui produttori – esso non suggeriva una regola, ma si limitava a descrivere fedelmente la condizione sociale prevalente nell'età agro-letterata. E quando raccomandava che i guardiani non avessero né famiglia né proprietà privata, non faceva altro che prevedere i tratti di alcune tra le più efficienti burocrazie dell'epoca agricola, in particolare la Chiesa, i monasteri e i Mamelucchi. Per altri versi, però, il progetto platonico è molto approssimativo e rappresenta una guida decisamente fuorviante alla reale organizzazione sociale e ideologica delle grandi civiltà agricole preindustriali che possedevano la scrittura.

Intanto c'è il fatto ovvio che Platone non ha previsto Alessandro Magno e il tramonto dell'indipendenza della polis greca, sicché ha identificato l'unità sociale naturale nella città-Stato, mentre notoriamente questa istituzione, come struttura tipica della vita sociale degli uomini, era destinata a diventare più rara e a far posto a imperi politici o religiosi. Ma in gioco c'era qualcosa di più della dimensione della struttura politica.

In effetti, nessuna delle grandi civiltà teologiche di quella che potrebbe chiamarsi età platonica – nessuno dei sistemi scritturalistici dogmatici, dominati da *clerici* e uomini d'armi – ha adottato esplicitamente come ideologia propria il razionalismo platonico e il culto del concetto. Esse personificarono, invece, un'autorità da cui emanava il concetto. Nondimeno il loro scritturalismo e il loro trascendentalismo ha realizzato il programma platonico. La spiegazione probabilmente è semplice: il culto del concetto, per quanto poeticamente espresso, è decisamente insignificante e poco coinvolgente per l'uomo comune. (Platone non ha avanzato nessuna obiezione alla perpetuazione delle pratiche rituali correnti nella sua epoca – tutt'altro – ma non ha nemmeno tentato di legarle al suo pensiero o alle sue Idee.) L'idea che gli uomini devono rispettare e osservare i doveri del proprio status perché lo dicono i *concetti* astratti è, per la generalità degli uomini, una motivazione decisamente troppo debole per indurre il terrore e per costringere all'obbedienza. Occorreva qualcosa che ispirasse un timore reverenziale molto più robusto; qualcosa di

più coinvolgente che, di fatto, la storia avrebbe prodotto di lì a poco, quando la parola, il Verbo, si fece carne.

Platone, pur ammettendo che alcuni concetti sono più sacri di altri, in qualche modo li ha deificati *tutti*. In un certo senso questo è sociologicamente corretto (i concetti in ogni caso sono normativi e non pure e semplici somme di dati, anche se alcuni sono più normativi di altri). In un altro senso, la sua è una mossa troppo liberale e crea una sorta di svalutazione da inflazione. Onorare in questo modo tutti i concetti significa non onorarne a sufficienza alcuni. Occorre essere un po' più selettivi nei propri riconoscimenti. (Nella precedente epoca durkheimiana, quando i concetti acquisivano la propria autorevolezza per il tramite del rito, anziché mutuarla da una teoria o da una metafisica, il rito era alquanto selettivo nella scelta dei concetti a cui dare un'enfasi solenne e speciale. L'importanza dei riti rispecchiava l'importanza dei concetti.) Per ispirare autentico timore reverenziale o addirittura terrore, alcuni concetti, alcune norme, alcuni modelli, devono esser fatti oggetto di un culto speciale.

In secondo luogo, i concetti hanno dei contorni nebulosi e controversi: deificare i concetti (di *eroe*, di *santo*, di *gentiluomo*), come ebbe a dire Bryce Gallie con un'espressione celebre, significa renderli "essenzialmente contestati".[7] La gente può leggere in essi cose molto diverse e scegliere quella più conveniente, con evidente pregiudizio per l'ordine sociale. Per un'ideologia sociale basata su una scrittura, quello che pone al proprio centro i *comandamenti* o le regole è un modello molto migliore della pura e semplice apoteosi dei concetti. È sotto forma di culto di *regole* sacre, anziché in una prospettiva letteralmente platonica di culto delle forme, che l'etica scritturalistica di fatto ha forgiato il super-io monoteistico.

Proposizioni e imperativi, naturalmente, non vanno esenti né da ambiguità né da interpretazioni contestate. Ma la loro flessibilità e la loro elasticità sono notevolmente inferiori a quelle dei concetti. Gli ordini sono ordini, si dice; al contrario, non si è mai sentito che un sergente o un sottufficiale abbia urlato che i concetti sono concetti. Ciò che poteva andar bene a un intellettuale ateniese poteva benissimo non andar bene agli uomini comuni che avevano bisogno di vincoli e di indicazioni meno eteree. Per questi ultimi occorrono delle *regole*, anche se varrà la pena di motivarli pure con esempi molto concreti e di sanzionare il loro comportamento con minacce personali. I modelli astratti non funzionano: il platonismo, nella forma particolare che gli è stata data da Platone, decisamente non basta. Quando il rito ha cessato di essere veicolo fondamentale della trasmissione e dell'applicazione delle nor-

me sociali per far posto al testo scritto, si è reso necessario anche un passaggio dai concetti alle regole o alle *prescrizioni*.

La deificazione dei concetti è, in sé, insignificante anche in un altro senso. Platone afferma che sono i concetti stessi in quanto tali a avere autorità o, al massimo, che essi derivano tale autorità dal concetto più elevato, dalla suprema idea del Bene. Gli uomini possono temere un Dio, non tremare davanti a un concetto elevato. I concetti non sono abbastanza vendicativi. Questa la lezione delle cose. Le civiltà agro-letterate che di fatto hanno realizzato e esemplificato a grandi linee il programma platonico lo hanno fatto non già deificando i concetti, ma venerando proposizioni, prescrizioni e comandamenti, e facendone altrettante parole di Dio o degli dèi. A acquistare autorità è stata la parola di Dio, non la parola divina. Per mantenere l'ordine tra gli uomini occorre un'autorità personale; le astrazioni non ispirano timore reverenziale. Eppure astrattezza, trascendenza, alterità, alla fine si sono rivelate decisive. Una divinità unica e nascosta può ispirare timore e, nello stesso tempo, garantire quell'unificazione e quell'alterità che avrebbe trasformato la vita intellettuale dell'umanità.

Platone inoltre non ha considerato le implicazioni e i possibili vantaggi (per sé non meno che per noi liberali) di una separazione dei *clerici* dai governanti. Ne *La repubblica*, i saggi sono separati dai guerrieri/amministratori solo dall'età e da qualche esame meritocratico aggiuntivo, non dalla casta e dalla proprietà. Questa fusione particolare è stata praticata raramente; esempi di essa vanno cercati negli ordini religiosi militari e in burocrazie formate da schiavi istruiti come i Mamelucchi.

Così le civiltà scritturalistiche di solito fanno discendere l'autorità delle proprie regole codificate da un principio trascendente *personale* e non da astrazioni che deriverebbero la propria autorità da se stesse. Hanno il culto delle regole, ma le collegano a un autore. In tal modo l'aspirazione di Platone di imporre ordine, disciplina e stabilità all'uomo dello stadio agricolo, oltre che una valutazione errata della dimensione dell'unità operativa, implica anche una sopravvalutazione della misura in cui l'uomo può essere ricondotto alla ragione – anche a una ragione fortificata dalla conservazione di pochi miti e dalla perpetuazione di certi riti e costumi ellenici. In un certo senso, l'India ha esemplificato la ricetta di Platone più di quanto abbia mai fatto l'Occidente; e la Cina, con un'etica potente slegata dalla teologia, costituisce un'esemplificazione variante dello schema e forse, con il confucianesimo, si è avvicinata più di ogni altro Paese al culto di una moralità non *personalizzata*. Ma l'ideale di un cosmo ordinato e astrattamente

formulato, coronato da un solo apice divino, avrebbe finito per dare un frutto che Platone non era riuscito a prevedere.

Note

[1] Per una discussione generale di questo punto, cfr. Jack Goody (a cura di), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1968. Un esame interessante si trova in Jonathan Parry, *The Brahmanical Tradition and the Technology of the Intellect*, in Joanna Overing (a cura di), *Reason and Morality*, New York e London 1985.

[2] Cfr. M. Bloch, *Literacy and Enlightenment*, in un'opera di prossima pubblicazione che verrà curata da M. Trolle-Larsen e K. Sousboe.

[3] Cfr. Patricia Crone e Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

[4] S. N. Eisenstadt (a cura di), *The Origins of Diversity of Axial Age Civilizations*, di prossima pubblicazione.

[5] K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1974.

[6] Cfr. E. A. Burtt, *The Methaphysical Foundations of Physical Science*, Routledge and Kegan Paul, London 1925.

[7] Cfr. W. Bryce Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, London 1964.

4. La tensione

Un ordine divino

Il problema del male è di quelli destinati a impegnare lungamente i *clerici* nella loro veste di custodi della dottrina centralizzata. Max Weber a volte dà l'impressione di pensare che la teodicea, la risposta al problema del male, sia centrale per ogni religione. L'uomo ha bisogno di persuadersi che il mondo è legittimo e accettabile. Questo non era vero per le religioni tradizionali di orientamento comunitario: concentrando la propria attenzione specificamente su mali concreti, esse davano per scontata la significatività complessiva del mondo. Anche se avevano fatto moltissimo per affermarla, non si sentivano obbligate a fornire garanzie in questo senso. Attribuivano un significato al mondo, ma lo facevano distrattamente, senza una rivelazione codificata. Le fedi centralizzate, al contrario, offrendo, come fanno, una salvezza generica e complessiva, sembrano tenute a dare una spiegazione al riguardo. Se a governare il mondo è una forza che garantisce la salvezza, perché noi soffriamo? Perché il mondo è così arbitrario e così ingiusto?

La transizione dalle religioni comunitarie alle religioni soteriologiche è uno dei grandi spartiacque della storia umana e avviene nel corso del periodo agricolo. *La città antica* di Fustel de Coulanges[1] ricostruisce questa transizione all'interno del Mediterraneo classico. In Oriente la svolta non si è realizzata compiutamente: in Cina la visione etica delle classi alte convisse con i riti comunitari delle classi popolari; e in India un sistema comunitario generalizzato, sia pure non privo di generiche promesse di salvezza, prevalse sulle astratte fedi soteriologiche.

Una volta stabilitesi, queste fedi a orientamento soteriolo-

gico e, se così si può dire, socialmente disincarnate, possono vivere in tensione con le pratiche religiose più vistosamente incarnate e più palesemente sociali. Le religioni superiori emersero perché una parte importante della popolazione a cui si rivolgevano aveva finito con l'essere sradicata e socialmente diseredata; nello stesso tempo, però, la loro affermazione era ostacolata dal fatto che non tutta la popolazione era stata sradicata e che non tutta quella che aveva conosciuto questa nuova condizione vi si sarebbe trovata permanentemente. L'urbanizzazione sradica tutte le persone per un breve periodo e solo alcune per sempre; non tutte per sempre. Così la radice e il bisogno sociale di una religione comunitaria hanno conservato una notevole vivacità: resta dunque la domanda di una forma di rito che, lungi dal rimpiazzare l'organizzazione sociale esistente e dal consolare della sua assenza, la sottoscrive e la rafforza.

Ma c'è di più: il successo stesso di una religione soteriologica universalistica contribuisce, almeno in qualche misura, a restaurare le condizioni la cui assenza inizialmente aveva contribuito a determinarne l'emergere. I messaggeri di una redenzione universale, impersonale e trans-sociale gradualmente diventano personale di servizio e di sorveglianza di una struttura sociale nuova e simbolicamente codificata. Così i vecchi sciamani sopravvissuti e i nuovi sacerdoti emergenti, insieme o in rivalità tra loro, finiscono con l'entrare in competizione con i severi guardiani della versione "pura" della fede. Questo conflitto era destinato ad avere profonde conseguenze per l'umanità.

L'espediente fondamentale per presentare la dottrina come trans-sociale, trans-etnica, ossia come dotata di una legittimazione esterna, è quello di consegnarla allo scritto *e* di dotarla di una metateoria, di una teologia, che circoscrive, definisce e limita le fonti di autorità. Il solo scritturalismo, senza l'aggiunta di quest'ultimo elemento, rappresenta un avallo alquanto debole. In fin dei conti, chi può impedire di aggiungere qualcosa, e magari moltissime cose, al corpus delle dottrine scritte e sacre? Occorre definire il corpus delle dottrine scritte e stabilire dei metaprincipi, fissando dei limiti. Questo inevitabilmente fa scattare un regresso. Il regresso politico famoso e assolutamente fondamentale è questo: *quis custodiet custodes*? Il suo equivalente ideologico è: chi controllerà l'autorità degli interpreti? Chi interpreterà gli interpreti?

Chi? In pratica, di modi per porre fine (o, meglio, per affermare di porre fine) a questo regresso ne esistono diversi. Si può limitare la scaturigine della rivelazione a un solo punto di entrata; in tal modo la si lega a un'istituzione autoperpetuan-

tesi di questo mondo i cui legami continuativi con l'unico punto sacro da cui giunge la rivelazione legittimano le sue particolari interpretazioni della dottrina. A sua volta la dottrina legittima l'istituzione.

In alternativa, si può fare appello a una stirpe di esseri sacri legati genealogicamente al punto di entrata. In tal caso si dirà che l'incorruttibilità di questi esseri è così completa da garantire le loro interpretazioni della dottrina scritta da ogni possibile dubbio. Un'altra possibilità è che una dottrina deifichi il documento scritto e in tal modo, di fatto, conferisca grande potere agli scribi che hanno il privilegio di poterlo avvicinare.

Logicamente il regresso è interminabile. Sull'autorità di un'interpretazione si possono sempre sollevare dubbi. Sul piano sociale e emozionale, però, le teologie e le cosmologie codificate dell'età agricola sono riuscite a arrestarlo. La rivelazione originaria e cruciale nonché la sua fonte sono circondate da un rispetto e da una venerazione tali che chiunque intenda avanzare dubbi viene messo a tacere. E se le sanzioni dottrinali non riuscissero nell'intento, potrebbero intervenire quelle politiche. Nondimeno, offrendo dimostrazioni a ogni punto del loro edificio logico, questi sistemi implicitamente inculcano la nozione generica di una ragione, o di una facoltà singolare, capace di assicurare la verità o di sottoporla a un test di qualità. La teologia scolastica non è semplicemente espressione dell'apprezzamento della ragione da parte della fede: costituisce anche uno strumento importante per instillare la nozione di una generica ragione.

La Chiesa, lo Stato e la loro separabilità

Il riconoscimento dell'indipendenza della verità dall'ordine meramente politico può essere favorito da varie circostanze concrete. I puntelli istituzionali della rivelazione, ossia l'autorità propria dei *clerici*, possono benissimo prendere le distanze e diventare indipendenti da un ordine più immediatamente politico. Su scala ridotta, questa possibilità era presente già nelle piccole società comunitarie pre-letterate, dove sacerdoti e profeti potevano entrare in conflitto con il capo. Ma quando a alimentare il conflitto è una dottrina astratta e scritta, si delinea una situazione nuova.

In via di principio, l'opposizione tra Chiesa e Stato può sorgere anche entro i confini di un'unica entità politica. Ma in questo caso resta la probabilità che uno dei due protagonisti prevalga e assorba l'altro: il sacerdote diventa re o il re diven-

ta sacerdote. La situazione è diversa se l'ambito geografico del potere secolare e quello dei *clerici* non coincidono, se questi ultimi coprono un'area più ampia che li renda indipendenti dai singoli governanti o se possiedono basi o centri rituali al di fuori del territorio controllato dal governante secolare. La Chiesa cristiana è sopravvissuta all'Impero romano e i *clerici* musulmani sono sopravvissuti al califfato. Il caso indiano è forse il più strano: una religione di tipo comunitario si è estesa a quasi tutto il subcontinente e è stata codificata in una scrittura con l'aggiunta di un elemento soteriologico, pur essendo legata a comunità e gruppi di consanguinei che erano autonomi rispetto a qualsiasi entità politica e destinati a sopravvivere all'endemica fragilità delle unità politiche del subcontinente.

In numerosi sistemi coloro che maneggiano la spada sono distinti da coloro che maneggiano la penna, e questi ultimi, pur non disponendo di una forza fisica che consenta loro di prevalere fisicamente sui primi, possono possedere un potere effettivo. Se prendiamo in considerazione un incontro singolo, ovviamente un problema di uguaglianza in termini di forza non si pone nemmeno: chi possiede la spada e sa come usarla può benissimo rifiutarsi di sopportare in chi maneggia la penna anche la più piccola sciocchezza e con ogni probabilità non tollererebbe da lui nemmeno la più blanda opposizione. Per capire in che modo coloro che maneggiano la penna nondimeno possono opporsi e di fatto si oppongono agli uomini di spada e hanno la meglio su di loro, non abbiamo bisogno di invocare o di sopravvalutare una sorta di misterioso potere della superstizione sui cuori degli uomini di spada, un potere che li costringerebbe a piegare le ginocchia davanti ai detentori della legittimità e della verità. Basta che guardiamo a quel che accade quando uomini d'armi e scribi si trovano a far parte insieme di un complesso ordine sociale generale.

Si pensi a una società in cui una classe di contadini è governata da un ceto molto più ristretto di guerrieri professionisti che hanno il monopolio dei mezzi di coercizione. Ogni membro della classe dei guerrieri controlla la propria roccaforte e la propria banda di seguaci armati. All'interno di ogni piccolo feudo, il guerriero o capobanda è magistrato e amministratore non meno che specialista della difesa. In pratica, ma anche in teoria, il mantenimento dell'ordine è affidato a questi detentori del potere locale che trasmettono il proprio ruolo ai figli. Questi signori locali sono poi blandamente organizzati in una specie di piramide o in una serie di piramidi. Quelli che occupano una posizione più elevata nella piramide, nel caso in cui l'ordine locale venga minacciato da una forza a

cui il singolo signorotto non può validamente opporsi da solo, hanno titolo a mobilitare, e possono mobilitare, i signorotti di rango inferiore in una comune difesa.

Così il mantenimento dell'ordine *e* della giustizia è nelle mani di questa gerarchia blandamente organizzata di signori. Ma la dottrina generale, il rituale, la legittimazione e la memoria storica sono nelle mani di un'organizzazione discontinua e sganciata da un territorio particolare, un po' più efficacemente centralizzata, ma per lo più priva di accesso diretto alla forza fisica. La più efficace centralizzazione di questa organizzazione è legata in parte al suo particolare metodo di reclutamento e di perpetuazione. I suoi membri sono votati al celibato; conseguentemente non possono riconoscere i figli che eventualmente avessero e non possono trasmettere loro la posizione che occupano nella struttura dell'organizzazione. Pertanto vengono assegnati alla propria posizione seguendo procedure burocratiche, ossia per nomina da parte del centro e non per meccanica successione ereditaria. E questo conferisce al potere centrale dell'organizzazione un'importanza notevole.

I signorotti locali, invece, anche se ricevono la signoria di una data zona, come premio per i servizi resi, da un feudatario di rango superiore che, in via di principio, conserva il controllo sul feudo, nondimeno in pratica si costruiscono una base di potere locale e la trasmettono ai propri figli. Così l'organizzazione politica è di gran lunga più fissipara di quella spirituale.

La caratteristica principale di questa blanda e fluida congerie di signori di rango diverso è, per l'appunto, la fluidità e l'instabilità. Questa circostanza ha diverse ragioni. In primo luogo, questi signori sono portati a farsi guerra anche solo in virtù dell'ethos pervasivo che li contraddistingue: la violenza è il loro onore, la loro specifica abilità, tant'è che la domanda che essi si sentono rivolgere pressoché continuamente è di dimostrare la propria competenza nell'infliggerla e nel respingerla.

Ma di ragioni ce ne sono anche altre. L'equilibrio del potere che mantiene la pace tra uomini d'armi e coalizioni di uomini d'armi è instabile e imprevedibile. Il potere di un signore che occupi una posizione elevata nella gerarchia, cioè concretamente di un re, dipende da quanti uomini d'armi di livello più basso egli riesce a mobilitare. La disponibilità, la "lealtà", di un uomo d'armi di livello più basso dipende in pratica dalla sua privata valutazione della forza del re e quindi, indirettamente, dalla sua valutazione della lealtà di *altri* uomini d'armi di basso livello. Tacitamente essi si osservano l'un l'altro.

Ma a livello pubblico e ufficiale tutte le posizioni della ge-

rarchia secolare sono occupate in virtù della nascita – e della nascita *legittima.* Senonché qui sta il problema: quella della legittimità della nascita è questione che alla fine rientra interamente nella sfera dell'organizzazione. In un conflitto "dinastico" o "nobiliare", riconoscimento o disconoscimento della legittimità possono benissimo determinare l'intervento decisivo dei ranghi più bassi degli uomini di spada. Questo, ancora una volta, non significa che i singoli uomini d'armi siano interiormente così intimoriti dalla pretesa dell'organizzazione a un'autorità morale esclusiva e dal suo diritto di conferire legittimità alla nascita degli altri. Significa solo che pubblicamente essi faranno mostra di avere nei suoi confronti il rispetto dovuto e che ciascuno di essi sa che gli altri seguiranno la dottrina, sicché anch'egli, seguendola, finirà per trovarsi inserito in un vero e proprio esercito di persone. Di conseguenza, molto spesso consolidare o cristallizzare la lealtà e la legittimità politica vorrà dire uniformarsi ai verdetti dei rappresentanti dell'organizzazione.

In un passo famoso, Keynes ha spiegato come gli investitori agiscano, non sulla base dei risultati conseguiti da una compagnia, ma sulla base della loro stima della valutazione che di quei risultati daranno *altri* investitori, e via regredendo. Analogamente, in un conflitto civile, i potenziali sostenitori degli avversi pretendenti alla legittimità si lasciano influenzare non tanto dalla propria valutazione dei reali meriti del caso, ma dalle proprie private e inconfessate previsioni circa la lealtà degli altri. Un'organizzazione che abbia l'autorità di ascrivere legittimità e di diffondere e pubblicizzare il proprio verdetto, da questa circostanza trarrà un notevole potere indiretto. Essa potrà cristallizzare il consenso che, da allora, terrà insieme unità più ampie.

Si consideri un altro sistema sociale del tutto diverso. Supponiamo che il suo ceto di *clerici,* lungi dall'essere centralizzato, manchi non solo di un centro di riferimento unitario permanente e di un vertice decisionale, ma anche di un sistema gerarchico burocratico e di una struttura di comando. È, però, rigorosamente scritturalista, in quanto venera un corpus ben delimitato di scritti sacri e ammette nei propri ranghi soltanto coloro che li conoscono a un livello sufficientemente elevato. Questo corpo di studiosi è in larga misura concentrato nelle città commerciali, precariamente protetto da un certo numero di Stati centrali, i quali, però, non riescono a dominare e controllare efficacemente il territorio circostante. Notevoli porzioni di esso sono occupate da unità che si amministrano con le proprie forze note come "tribù". All'interno di questi gruppi non esiste la separazione tra contadini-produt-

tori e guerrieri che è tipica dell'altro sistema: tutti i maschi adulti tendono a essere, insieme, produttori e guerrieri. Il bisogno di costante autoprotezione collettiva conferisce a questi gruppi notevole coesione, facendone le più formidabili unità combattenti del territorio. Cos'è che li trattiene dal depredare le città? Sostanzialmente il fatto che questi gruppi, al pari dei loro sottogruppi, sono abitualmente bloccati da conflitti o da lotte reciproche; né va dimenticato che una parte di essi è legata allo Stato e quindi alla protezione (e allo sfruttamento) delle città. In cambio di questi benefici, queste popolazioni contribuiscono a difendere la città da potenziali predatori. Le tribù diventano veramente formidabili solo quando si fondono in un'unità più vasta; ma questo accade solo raramente. Il loro ethos, le loro reciproche gelosie, per lo più impediscono loro di confluire in un'entità più vasta. Nello stesso tempo, questo perenne impulso a impegnarsi in una sequenza di conflitti violenti ancorché circoscritti determina il tipo di organizzazione che essi si danno e li mantiene abili a combattere.

Questi gruppi, però, al pari delle città colte e ricche di commerci, e dei loro governanti, sono tutti dediti a una fede comune, anche se il modo in cui la praticano varia da ambiente a ambiente. Ancora una volta, le persone depositarie della verità legittimatrice a volte possono acquisire un ascendente e un potere notevoli: la fede ha un'autorità altamente moralistica e censoria. Essa regola tutti gli aspetti della vita sociale. Questa volta le persone colte determinano non tanto la legittimità delle nascite, quanto quella della condotta politico-morale, ivi compresa la determinazione dei limiti di una tassazione legittima. Sconfessando un'autorità centrale e riconoscendone una rivale, insieme alla coalizione di tribù da essa capeggiata, questi gruppi possono contribuire a cristallizzare una temporanea fusione di fazioni altrimenti in perenne lotta tra loro. Solo così può darsi un avvicendamento ai vertici del sistema politico. Pur non avendo potere, gli scribi, e forse essi soltanto, sono in grado di creare tra uomini di spada finora sforniti di privilegi un'unità suscettibile di renderli formidabili e capaci di soppiantare il gruppo di uomini di spada precedentemente al potere.

Ma potremmo pensare anche a un terzo modello. Esiste una fede importante che combina in modo ibrido tratti provenienti da religioni sia comunitarie sia soteriologiche. Da un lato essa prevede, al pari delle religioni comunitarie, l'ascrizione del ruolo per il tramite del rito, una sorta di orchestrazione religiosa dell'organizzazione sociale. Dall'altro, possiede una scrittura e contiene una teologia elevata, nonché un concetto di suprema quanto generica salvezza. In questo ordine socia-

le, l'appartenenza al ceto dei *clerici* è ereditaria, semplicemente perché tali sono virtualmente tutte quante le posizioni sociali. Il potere di questo gruppo consiste nella sua indispensabilità: è necessario per tutti quei riti che soli rendono legittimo tutto il resto. Se la società di cui ci siamo appena occupati era pervasa di regole, questa è intrisa di riti. Anche se si serve parzialmente della scrittura e della ragione, è regolata dal rito molto più che dalla dimostrazione. Questo, indubbiamente, è vero di tutte le società, ma in questa è particolarmente evidente. Sono i riti, non le convinzioni dottrinali, a placare le intime trepidazioni dei suoi membri.

Ma la governabilità della sua popolazione non-clericale dipende dalla sua inclusione in unità sociali gerarchicamente disposte per specializzazione professionale. La preoccupazione delle persone per il posto che occupano in questa gerarchia rituale dissipa le loro energie, così come, nel modello precedente, le contese tra entità confinanti di pari importanza dissipava le energie delle unità tribali. Nelle comunità musulmane, l'oppio del popolo è costituito dalle violenze collettive tra uguali, perpetrate in nome dell'onore; in quelle induiste, è lo snobismo collettivo tra gruppi diseguali praticato in nome della purezza. Ma un'articolazione in gruppi attuata e fatta rispettare mediante il rito può essere introdotta, mantenuta e tutelata soltanto dalle più alte figure rituali, le quali in tal modo, ancora una volta, pur non disponendo di una forza fisica, controllano saldamente la società. Davanti agli specialisti della coercizione essi non sono affatto completamente inermi; i beni legati ai templi possono addirittura sottrarre una parte delle eccedenze alla rapacità del potere centrale.

I tre tipi di ordine appena abbozzati, naturalmente, non esauriscono tutte le possibilità. Senza dubbio possono darsi molte altre varianti. Ma della società agricola si può dire in generale questo: la sua dipendenza da un surplus suscettibile di conservazione e di appropriazione, nonché dalla terra, il principio dell'*escalation* del conflitto e della razionalità dell'azione preventiva, concorrono insieme a far sì che questa società tenda a essere governata in modo autoritario da un gruppo o da uno strato che ha il monopolio dei mezzi di coercizione. Tuttavia la frammentazione (non solo territoriale) frequentemente inevitabile di questo strato e le difficoltà in cui non può non incappare una vasta organizzazione politica in un'età prescientifica, fanno sì che il controllo centrale sia blando e il conflitto perennemente latente se non endemico.

Stanti le ambiguità dei legami di lealtà, nonché l'imprevedibilità degli esiti, in questi conflitti le alleanze tendono a dipendere in larga misura dalla *legittimità* delle pretese dei con-

tendenti – legittimità che aiuterà gli elettori incerti, o meglio i combattenti incerti, a decidere da che parte stare. La manifesta legittimità di un pretendente gli attirerà l'appoggio di altri elettori/combattenti incerti e questa circostanza spingerà a schierarsi a suo favore coloro che desiderano trovarsi dalla parte del vincitore, ossia la maggior parte della gente. A sua volta, la situazione testé accennata conferisce un considerevole potere indiretto a coloro che, grazie a una miscela di alfabetizzazione e di competenza rituale, possiedono il quasi-monopolio dell'ascrizione di legittimità. Questi potranno essere o burocrati di alto livello dell'unica organizzazione legata alla rivelazione, o membri di una classe aperta di saggi che hanno la facoltà esclusiva di stabilire la rettitudine del comportamento sociale e politico sulla base di regole divine codificate, o membri ereditari di una casta senza i cui servizi rituali ogni condotta e ogni status sociale perderebbe la propria legittimità. La penna non è più potente della spada; ma quando ha dalla propria parte il rito, può imporre alla spada vincoli consistenti. Solo la penna può aiutare gli uomini di spada a decidere quali alleanze stipulare in vista del maggior vantaggio.

È così che, in generale, elementi sociali diversi da quelli militari interagiscono con la forza bruta sostanzialmente su piede di parità. Nel complesso, tuttavia, questo contropotere non violento non è così forte da consentire a una società di sottrarsi alla stagnazione agricola. Ciò è accaduto una volta sola. Per comprendere la particolare situazione a cui sto pensando, sarà bene che ce ne occupiamo direttamente e che trascuriamo, per un po', la condizione comune a tutte le società agro-letterate.

Protestantesimo generico e specifico

Il ruolo del protestantesimo nella promozione del mondo scientifico-industriale è uno dei temi più complessi e discussi della sociologia e della storia.[2] Il capitalismo moderno, al pari delle forme istituzionali e culturali a esso associate, si è affermato soprattutto in quelle regioni dell'Europa settentrionale e nord-occidentale che sono prevalentemente protestanti. Ma al di là dell'argomento della coincidenza geografica, c'è una circostanza che forse merita una considerazione maggiore, ossia una sorta di interna affinità elettiva tra spirito moderno o capitalistico da un lato e visione protestante del mondo dall'altro. In che cosa consista precisamente questa affinità e che rilevanza abbia, è un problema che continua a essere oggetto di vigoroso dibattito. Tuttavia la profonda affinità di cui si è

detto sembra essere più importante delle questioni concernenti la priorità causale.

Il quadro complessivo è, grosso modo, il seguente: gli europei erano vissuti in un mondo in cui salvezza e rapporto con il divino e con il sacro erano affidati a un'organizzazione speciale. La divinità con cui questa organizzazione manteneva i contatti poteva esser mossa a pietà dell'uomo, specialmente se le preghiere che le venivano rivolte erano mediate e avallate dall'organizzazione. La divinità, si diceva, non è contraria a intervenire nel mondo che lei stessa inizialmente ha creato. Da ciò discende che tutte le leggi, naturali e morali, da essa prescritte al creato possono essere sospese e talvolta lo sono effettivamente. Lungi dall'essere assolute, esse sono provvisorie e trattabili. Come avrebbe detto il teologo S. A. Kierkegaard, Dio può permettersi "una sospensione teleologica dell'etica" e, naturalmente, anche della necessità causale.

L'organizzazione divina attribuiva notevole rilievo ai miracoli. Essi svolgevano un ruolo di grande importanza sia nella giustificazione della fede sia nell'impostazione religiosa della vita sociale su cui l'organizzazione vegliava, ricordando vigorosamente agli uomini la possibilità di un intervento divino. Senza dubbio il senso di questa diffusa possibilità di intervento divino era profondamente radicato. L'organizzazione operava come una specie di agenzia divina monopolistica o come una rete clientelare operante sulla terra. Coloro che sostenevano i suoi rappresentanti o agenti potevano lecitamente aspettarsi dei premi. Questa circostanza indusse gli uomini a pensare all'ordine morale in termini opportunisticamente clientelari. Soddisfare il patrono contava di più che rispettare e comprendere le regole divine, tanto più che lo stesso comportamento del patrono non sempre sembrava rispettoso di quelle regole. La lealtà era apprezzata più dello scrupoloso rispetto delle regole. La corte celeste assomigliava molto a quelle terrestri e l'altro mondo sembrava avere le stesse caratteristiche clientelari di questo.

Dio era anche desideroso di rivelare all'umanità verità importanti e di rendere intelligibile il mondo mediante questa procedura discriminante. Né si opponeva a una certa dose di razionalismo: entro certi limiti, una generica ragione poteva, se non altro, confermare o addirittura riscoprire una parte significativa della rivelazione, ancorché non tutta la rivelazione. Questa intelligibilità rivelata e la parziale accessibilità razionale fanno sì che il ricercatore, illuminato da Dio, si diriga direttamente alle verità centrali della fede. Una ragione impegnata nella ricerca di una scorciatoia per la verità è, in un certo senso, più vicina alla rivelazione che alla ricerca.

Al contrario, una divinità imperscrutabile, inaccessibile, implacabile, antirazionale, ma nondimeno ordinata e metodica, di fatto poteva incoraggiare fortemente il metodo scientifico, facendo di tutti i fatti ordinati della creazione altrettanti documenti del suo disegno. Una divinità rigida e austera come questa non fa preferenze: non svela i propri segreti soltanto ad alcuni. In tal caso, la sola via alla scoperta della verità è rappresentata dalla paziente investigazione delle sue regole così come si rivelano nella creazione.

Naturalmente sarebbe sbagliato considerare la prima delle due visioni appena tratteggiate completamente capricciosa: l'organizzazione ha introdotto in questo mondo concettuale molto ordine; gelosa del proprio monopolio del magico e del sacro, ha scoraggiato e soppresso ogni manifestazione indipendente dell'eccezionale e del sacro. Ha monopolizzato e burocratizzato la magia, ha certificato i casi autentici e imposto un controllo di qualità alla santità. In generale, ha incorporato e fatto proprie le manifestazioni spontanee del magico, ma per ciò stesso le ha controllate e limitate: se non riesci a vincere un rivale, obbligalo a unirsi a te. Se la nozione di una divinità unica ed esclusiva ricorda da vicino la figura di un antico monarca del Vicino Oriente, la Chiesa fa pensare a una rete clientelare solidamente centralizzata e dotata di un unico vertice – e di un vertice intollerante di reti rivali, specialmente di quelle che si rifiutano di farsi incorporare.

A parte scismi e altri intoppi occasionali, per gran parte del Medioevo la rete clientelare spirituale ha perseguito il proprio disegno centralistico con un successo molto più marcato della sua controparte politica. Se il ruolo dello "Stato" è quello di rappresentare il modello della vita buona, la fonte di legittimità e di identità morale per tutti coloro che vivono al suo interno, allora si può dire che in un senso molto importante la Chiesa medievale era lo Stato medievale. Nelle condizioni determinatesi in quel periodo, non si sa bene se per ragioni dottrinali o semplicemente facendo di necessità virtù, essa ha delegato il compito di tutelare l'ordine a una classe di professionisti della violenza. Ma la coesione organizzativa interna di questi ultimi era decisamente inferiore alla sua. Tra gli uomini di spada le tendenze centrifughe solitamente erano molto più forti di quelle centripete.

In un mondo come questo, gli incentivi all'accumulazione economica e conoscitiva sono necessariamente limitati. Il fatto che, eccezioni a parte, la spada sia più forte dell'aratro e dell'ufficio commerciale significa che produttori e commercianti sono sempre esposti al rischio della spoliazione. Una conseguenza di questa situazione, che è endemica nel mondo

contadino, è che gli specialisti della produzione e del commercio, quando hanno successo, sono tentati o costretti a destinare le proprie risorse, parzialmente o integralmente, alla coercizione. Gli antichi abitanti della penisola scandinava nei secoli bui del Medioevo potevano dedicarsi ai commerci perché erano in grado di difendersi. Ciò comporta, inoltre, che quando la cosa era possibile essi potevano benissimo fare a meno di praticare i commerci e dedicarsi invece al saccheggio o alla conquista permanente. Karl Marx ha avanzato la tesi che un proletariato economicamente indifeso non può che vedere la propria remunerazione ridotta al minimo indispensabile alla sua riproduzione: lo stesso si può dire almeno con la stessa plausibilità della classe borghese dell'età agricola. La classe dominante di questo periodo le consente di trattenere per sé solo quanto è necessario alla sua riproduzione e nulla di più. Il fatto che i governanti medievali preferissero avere a che fare con commercianti provenienti da popolazioni che non condividevano la loro religione e quindi erano privi della protezione morale offerta dalla Chiesa mette a fuoco questo meccanismo.

Ma il timore della spoliazione da parte dei professionisti della coercizione opera anche in un modo diverso e indiretto. Il modo migliore per sottrarsi a confische violente era quello di legare le proprie fortune alla religione per ottenere la protezione del sacro. Le istituzioni religiose del tempo potevano beneficare il donatore e ex proprietario o, almeno, potevano aiutarlo a conservare la parte residua dei propri beni. Così la ricchezza prendeva la strada del tempio, del monastero, del finanziamento di una scuola di moschea. Non ha molto senso domandarsi se questi benefattori con il loro gesto si proponessero di assicurarsi i favori del cielo o semplicemente cercassero di sottrarsi alla rapacità dei professionisti della violenza politica o militare. Di fatto essi cercavano entrambe le cose: sottrarsi al rischio di venire spogliati di tutto e guadagnarsi dei meriti in questo mondo e nell'altro. Come essi soggettivamente vedessero le cose, non ha molta importanza. Quando gli uomini compiono atti che rientrano nel loro repertorio culturale, le motivazioni che vengono loro attribuite fanno parte di un pacchetto complessivo e, nel caso individuale, non vanno prese troppo sul serio. A contare sono i vincoli pervasivi che la situazione pone alle persone in generale.

In una società di questo tipo, il surplus accumulato dai produttori, quando non se ne impadroniscono con la forza coloro che hanno il monopolio della violenza, finisce naturalmente per confluire nei beni che o vengono offerti agli uomini di spada o vanno a alimentare le disponibilità degli addetti ai

riti della società. Così, in un modo o nell'altro, se ne avvantaggia l'élite clerico-militare – e ciò sia che i suoi ranghi siano stati completati da nuovi rincalzi oppure no, sia che si verifichi un avvicendamento delle élites oppure no. In ogni caso, il surplus non viene mai usato né per aumentare l'equipaggiamento produttivo della società né per promuoverne il potenziale conoscitivo. L'intera organizzazione della società, sia nelle sue istituzioni coercitive sia in quelle ideologiche, lavora perché questo non avvenga. Nell'ethos e nell'equilibrio di potere della società, in generale quasi tutto milita contro la possibilità di una crescita esplosiva sul terreno della produzione e su quello della conoscenza.

Si consideri ora, per contrasto, il modello di una società protestante. Per protestantesimo, nel senso generico del termine, intendo un credo che nega l'esistenza di una classe sacerdotale sacramentalmente distinta, ossia di un ceto di persone specificamente qualificate a fungere da tramite con il sacro, e che quindi disconosce il loro diritto di erigersi a ordine a sé stante capace di rappresentare il divino sulla terra. Il protestantesimo, quindi, priva la divinità di un'istituzione che la rappresenti sulla terra e che possa, insieme, ricevere donazioni e proteggere donazioni e donatori dalla spoliazione politica. In tal modo, la procedura di eliminazione del surplus di cui si è detto è d'ora innanzi bloccata: il religioso gesto di generosità che esalta lo status del donatore in questo mondo e le sue prospettive per l'altro cessa di essere possibile. L'ethos protestante è per sua natura nemico di ogni ostentazione, abbia essa spirito e finalità mondane o ultramondane. Naturalmente, di per sé questo non basta a impedire che gli uomini di spada si avvantaggino della scomparsa del clero impadronendosi di ogni eccedenza. Certi specialisti della coercizione, per esempio Enrico VIII e i suoi adepti, hanno fatto proprio questo. Ma a volte accade nello stesso tempo che la spoliazione violenta come sistema di vita permanente diventi difficile in virtù di altri fattori. *Allora* possono emergere nuove regole del gioco suscettibili di avere conseguenze molto profonde.

Ciò implica che l'ethos del protestantesimo generico abbia altre caratteristiche di grande rilievo. Non si limita a porre sullo stesso piano tutti i credenti; livella nello stesso modo anche l'universo. Una divinità misteriosa, distante e ineffabile non si abbassa più a interferire con gli eventi quotidiani di cui è intessuta la vita della sua creazione. I miracoli cessano di rappresentare il centro della religione e l'ordine regna sovrano. I giorni delle mirabolanti prestazioni divine sono finiti. La sacralità è ugualmente diffusa in tutta la creazione; non è più caratteristica esclusiva di pochi oggetti, luoghi o eventi. Il Dio

severo e costante del protestantesimo non è più suscettibile di muoversi a compassione di qualcuno; non lo si può più né comperare né influenzare. Per una ragione in più, esso cessa di poter essere scelto come vertice di una rete clientelare. Disprezza il ricorso a intermediari o a mediatori spirituali, e non è più sensibile a pressioni o a sollecitazioni di sorta. Non lo si può ingannare e non inganna. Notoriamente, secondo la versione più rigida della dottrina protestante, egli ha fermamente e irrevocabilmente destinato gli uomini alla salvezza o alla perdizione. Qualsiasi tentativo di influenzare l'esito compiacendo i suoi agenti, ammesso che ce ne siano ancora, sarebbe completamente inutile o addirittura blasfemo.

La più celebre e influente teoria che ha messo in relazione il protestantesimo con il capitalismo, nonché con l'accumulazione e la crescita economica, pone in grande rilievo questa circostanza: i calvinisti, privi come sono di ogni strumento che consenta loro di influire sul proprio destino ultraterreno, ma nello stesso tempo convinti che il successo professionale rappresenti un segno (ma non la causa) della loro predestinazione alla salvezza, cercheranno inconsciamente di barare. Cercheranno di dimostrare a se stessi e agli altri la propria appartenenza al numero degli eletti, prosperando nella loro professione. Una categoria di produttori ansiosi di prosperare in primo luogo per questa particolare ragione e non più desiderosi di trasformare i propri profitti in piacere, potere, salvezza o in strumento per entrare a far parte dei professionisti della coercizione, rappresenta la classe ideale – e forse *la sola* classe – capace di un'accumulazione continua e disinteressata. Solo una classe come questa sembra in grado di guidare l'umanità a affrontare spontaneamente le enormi difficoltà della crescita economica fino a instaurare un ordine economico completamente nuovo. E una volta che questo avesse manifestato le proprie enormi potenzialità in termini di ricchezza e quindi di potere, ovviamente da quel momento avrebbe potuto venir promosso sulla base di motivazioni più mondane e comuni.

In che misura il meccanismo psichico tortuoso ma ingegnoso postulato da Max Weber abbia operato per davvero, resta questione controversa. È importante notare che esso non costituisce assolutamente il solo legame possibile tra ethos protestante e crescita economica. Di conseguenza, quand'anche si ammetta la fondatezza delle obiezioni storiche sollevate contro la paternità calvinistica del mondo moderno, il complesso legame tra protestantesimo generico e modernità conserva tutta la sua importanza.

Nella prospettiva protestante, una popolazione simmetri-

ca di credenti, al cui interno non esiste un gruppo che abbia un accesso privilegiato al sacro, affronta un mondo ugualmente simmetrico e ordinato, retto da leggi fisse. Dentro di esso non ci sono parti scelte o suscettibili di essere scelte come oggetto di speciale venerazione o come espressioni o emanazioni del sacro. L'uguaglianza dei concetti rende possibile un'autentica esplorazione teorica: le visioni della gente cessano di essere ancorate ai concetti o immobilizzate dai riti. La natura imperscrutabile e nascosta della divinità fa sì che gli uomini, se vogliono scoprire le leggi della natura e la volontà divina, siano obbligati a investigare la realtà in modo imparziale: la speranza di poter accedere direttamente alla verità risparmiando la noia dell'osservazione – e ciò vuoi per una sorta di fortunata *combinazione*[3] concettuale vuoi in virtù di una rivelazione della natura delle cose da parte della divinità a vantaggio dei suoi prediletti – è esclusa dalla rigorosa e assoluta inaccessibilità della divinità stessa.

L'assenza di specialisti dei riti, o se si preferisce il carattere più riservato e discreto della loro presenza, conferisce un'importanza tutta particolare alle sanzioni morali interne, attenuando il rilievo e l'efficacia di quelle esterne o almeno disseminandole in tutta la comunità. Se Max Weber ha ragione, il timore di una dannazione imperscrutabilmente sancita dalla divinità accresce enormemente il potere della sanzione interna, dandole motivi di ansia molto forti. Da sant'Agostino a Kierkegaard, un atteggiamento teologico caratterizzato dalla tendenza a autoaccusarsi ha avuto, se non altro, il merito di distogliere certe persone da una superficiale fiducia nelle rassicurazioni esterne.

Così, il mondo protestante è un mondo in cui il sacro è assente (nascosto) o, se si preferisce, uniformemente diffuso. Di conseguenza sono ben pochi i vincoli e le prescrizioni che circondano le attività economiche. Le pratiche esistenti e la combinazione di elementi che esse incarnano cessano di essere considerate sacre, sicché si apre la strada all'innovazione e alla crescita mediante l'adozione di nuovi strumenti e di nuove combinazioni di elementi. La razionalità strumentale diventa più comune e accettabile. La diffusione dell'autorità morale e la valorizzazione della voce interiore di ciascun credente, anziché della speciale autorità di qualcuno, comportano che il rispetto protestante dei codici di condotta dipende in misura inferiore dalla costrizione pubblica e dalla previsione del contraccambio, e diventa quindi più autenticamente affidabile e più produttivo in termini di espansione economica.

La fiducia diventa un atteggiamento sociale molto più diffuso e meno dipendente da sanzioni esterne. Gli individui go-

vernati dalle sanzioni interiori si comporteranno in modo affidabile senza aspettare di essere prima certi che gli altri faranno altrettanto. Questo fatto spezza il circolo vizioso della sfiducia e pone in essere una sorta di effetto moltiplicatore morale. Quando la motivazione dell'individuo all'attività economica è, non il desiderio di guadagnare, ma quello di dimostrare il proprio status di eletto e di realizzare la propria vocazione, è molto meno probabile che imbrogli il prossimo. La sua rettitudine non dipende dalla previsione della rettitudine altrui. Così il protestantesimo ha un ruolo duplice (e in parte contraddittorio): rende gli uomini strumentalmente razionali nei rapporti con le cose, e onesti non strumentalmente nei rapporti con i loro simili.

La moralità dominante è quella dell'osservanza della regola, non quella della lealtà verso i consanguinei o verso il proprio protettore politico o spirituale. L'ugualitarismo spirituale dà luogo all'autoamministrazione partecipativa della setta. Questa circostanza crea un precedente politico e rappresenta un tirocinio alla partecipazione e alla responsabilità politica. L'importanza dello scritturalismo promuove l'elevarsi del grado di istruzione; scritturalismo e teologia individualistica producono naturalmente un'altrettanto individualistica teoria della conoscenza. E questa suggerisce l'idea della sovranità della coscienza individuale: il diritto e il dovere dell'individuo di giudicare da sé e di astenersi dal trasferire questa responsabilità a un'autorità esterna. Le pretese alla verità vanno sottoposte al tribunale dell'individuo e del giudizio simmetrico: nessuna pretesa e nessun giudice può chiedere iniqui privilegi speciali.

L'importanza dello scritturalismo e quindi dell'istruzione finisce per creare una comunità in cui, per la prima volta nella storia umana, l'alta cultura diventa la cultura autenticamente pervasiva della maggioranza. Alta cultura è quella che dipende da testi normativi e viene trasmessa mediante un'istruzione formale. Essa si contrappone alla bassa cultura, o cultura popolare, cioè a quella che viene trasmessa oralmente e mediante la condotta, e è legata a norme che si incarnano in riti anziché in scritti. Date le condizioni di vita prevalenti, nell'epoca agricola un'alta cultura, ammesso pure che esista, è tutt'al più patrimonio di una minoranza privilegiata. Una tensione tra alta e bassa cultura è endemica.

Una società moderna è quella in cui un'alta cultura diventa *la* cultura dell'intera comunità: a richiederla sono la dipendenza dall'alfabetizzazione e dall'istruzione formale non meno che la standardizzazione delle procedure e delle misure (sia in senso lato sia in senso letterale). Uno stile produttivo che,

nello stesso tempo, sia innovativo e richieda la cooperazione di innumerevoli agenti anonimi non può funzionare senza comuni misure e norme standardizzate. Il protestantesimo addita all'umanità la via verso questo ordine sociale molto prima dell'effettivo delinearsi della modernità.

Nella concezione weberiana del contributo del protestantesimo all'emergere della razionalità moderna, la nozione di "vocazione" occupa una posizione preminente. L'argomento complessivo è paradossale: il mondo moderno, con la grande mobilità occupazionale e il rapido avvicendamento delle vocazioni, specialmente tra generazioni diverse, che lo contraddistinguono, è stato creato da uomini che trattano la "vocazione" con la massima serietà e la venerano come espressione della volontà di Dio. Alcune comunità contadine praticano regolarmente la rotazione dei terreni del villaggio e così facendo promuovono la coesione sociale. Una società moderna pratica la rotazione delle vocazioni, con lo stesso effetto. Qui c'è un paradosso, ma un paradosso non privo di logica. A spezzare la rigidità dell'atteggiamento verso la vocazione è stata la logica del periodo agricolo, in virtù della quale il potere doveva avere la meglio sulla ricchezza e, conseguentemente, questa andava trasformata in status e potere alla prima occasione. Un incentivo non economico al perseguimento di finalità economiche ha generato un mondo in cui la ricchezza può venir perseguita senza l'intrusione di altre considerazioni. Una "vocazione" può essere una "chiamata" molto autorevole, ma non è un'imposizione né dei precedenti né del parentado. Essa annuncia, se non altro, la mobilità occupazionale tra generazioni.

Qui c'è un certo parallelismo con un'altra idea moderna, quella dell'"amore romantico", ossia dell'importanza e dell'autorità di legami imprevedibili, ma intensi e appassionati. Alcuni ne hanno individuato l'origine nella situazione lavorativa dell'apprendista cavaliere, incapace di consumare la passione generata dalla vicinanza della "signora" (nel senso originario del termine) che serve.[4] Secondo me, la spiegazione vera di questo fenomeno va cercata nelle condizioni create da un "mercato del matrimonio" veramente aperto e individualistico. Tali condizioni fanno sì che gli uomini scelgano le proprie compagne, senza dover badare a regole preferenziali e, ancor meno prescrittive, concernenti il matrimonio. Non sono più costretti a tener conto degli interessi della propria famiglia.[5] In queste circostanze, un uomo che non intenda scegliere come sposa la candidata più ovvia suggerita dalla vicinanza sociale o geografica ha bisogno di una scusa. Questa scusa gliela fornisce il culto del *coup de foudre*, inteso come evento che

sfugge al controllo dell'uomo e che tuttavia lo vincola e, per così dire, santifica la sua scelta.

Analogamente, il *coup de foudre* della vocazione personale, che pure sembra conferire rigidità alle professioni, in realtà legittima e facilita una scelta occupazionale libera e svincolata dai condizionamenti sociali. Inoltre annuncia e conferma la dignità di tutte le occupazioni produttive, e le affranca dal marchio d'infamia attribuito loro nell'epoca agricola, quando, in generale, si attribuiva una vera dignità soltanto ai ruoli sacerdotali e politico/militari.

Una volta ammesso che l'attività produttiva costituisca una vocazione, viene meno la presunzione che essa rappresenti un *pis-aller,* un'alternativa inferiore a quell'unica vera realizzazione di sé come uomini che è rappresentata dalla scelta del ruolo di prete, di guerriero o di reggitore di un popolo. Queste occupazioni dominanti cessano di costituire altrettanti modelli esemplari di umanità. L'attività produttiva può finalmente acquistare pieno diritto di cittadinanza. Così, poiché le circostanze non obbligano più l'individuo a trasformare le proprie ricchezze in simboli religiosi di salvezza, di status o di forza politica o militare, viene meno anche la spinta concettuale a agire in questo senso. L'etica della produzione e dei commerci cessa di venire stigmatizzata come codice di livello inferiore. La moralità cessa di essere un fatto esteriore per venire interiorizzata. Le richieste della morale produttiva o commerciale e dell'etica del lavoro diventano stabili e permanenti; perdono il loro status di norme provvisorie suscettibili di venire abbandonate alla prima occasione. Gli uomini che hanno fatto proprio questo ethos reinvestono i propri profitti e proseguono nell'esercizio della propria professione anche dopo che hanno raggiunto il successo. Il successo, lungi dal motivarli a sottrarsi alla precarietà politica e all'infamia morale legata alla loro professione, li conferma nella volontà di portarla avanti.

La versione weberiana dell'argomento sottolinea il fatto che, per una volta, qui l'ascetismo si combina con una prospettiva del tutto mondana o laica. La tesi di Weber è che il più tradizionale ascetismo ultramondano metteva capo alla destinazione del surplus a finalità religiose, mentre la versione laica mette capo all'accumulazione e alla crescita economica. Secondo me, questa laicità è un corollario dell'effettivo ugualitarismo spirituale: se in una comunità *tutti* devono essere ascetici, il loro ascetismo *dev'essere* mondano: diversamente tutti morirebbero di fame. L'ascetismo autenticamente ultramondano, essendo economicamente sterile, può essere praticato solo da una minoranza. Non può rappresentare un'opzione dell'*intera* società. Se tutti gli uomini entrassero a far parte di un

ordine mendicante, tutti soffrirebbero. Quando in una società i monaci dediti all'ascetismo diventano una porzione significativa della popolazione, si dedicano a attività produttive e costituiscono una sorta di cripto-borghesia clericale. I marxisti che hanno cercato di individuare l'emergere di una borghesia nelle condizioni apparentemente feudali delle società buddiste tibetane, si sono trovati a identificare questa sfuggente classe borghese nei monaci dei conventi.[6]

Poche cose simboleggiano l'ethos misurato, pacato e alieno da ogni dimensione estatica come l'avversione – caratteristica di certe sette protestanti – per i giuramenti formali. Gli impegni di una persona sono tutti ugualmente vincolanti: l'uso di solennizzare certi atti, e quindi di svalutare implicitamente quelli più comuni, privi di enfasi e di atteggiamenti rituali, viene ripudiato. Il diffondersi e il prevalere di atteggiamenti, in questo senso, protestanti attesta quella che potrebbe chiamarsi la transizione dalla razionalità durkheimiana a quella weberiana.

Durkheim enfatizzava la separazione del sacro dal profano, e in tal modo sottolineava l'uso del sacro per mettere in risalto il carattere speciale della circostanza, instillare l'idea *speciale* e conferirle autorevolezza. In questa prospettiva, è questa sottomissione ai concetti a renderci umani e a costituire il fondamento della possibilità della società. La ragione ci governa mediante il rito: con il timore che incute, riduce l'umanità all'obbedienza e in tal modo rende possibile la coesione sociale e la comunicazione intellettuale. Un'umanità intrinsecamente varia elabora concetti intrinsecamente diversi, e solo quelli sacri sono per noi realmente vincolanti e imperativi. Ma il meccanismo, sebbene in sé universale, approda a risultati molto diversi. Il sacro varia da un sistema rituale all'altro. Ogni zona rituale ha la sua moneta morale non convertibile.

Al contrario, una volta che disponga della scrittura, abbia messo a punto l'idea di un solo universo concettualmente unificato, vi si sia abituata e si sia lasciata conquistare da una teologia ugualitaria che pone sullo stesso piano uomini e cose, l'umanità diventa capace di osservare un tipo di razionalità completamente diverso. A questo punto tutti i casi simili possono essere trattati nello stesso modo, sul terreno della produzione non meno che su quello della conoscenza. Gli uomini sanno rispettare ugualmente tutti i concetti e ascoltare una ragione che si esprime mediante la scrittura, senza bisogno di alzare la voce e di ricorrere a espedienti istrionici. Il protestantesimo mette sullo stesso piano non solo gli uomini, ma anche i concetti. Concetti e uomini diventano ugualmente razionali, nel senso che sottostanno a regole comuni e non pretendono nessuna ec-

cezione per se stessi. Il rito perde la propria importanza, mentre acquista autorevolezza un'atmosfera priva di ogni ritualità, costantemente sobria e uniforme. A un timore reverenziale differenziato e limitato alle occasioni enfatizzate dai riti, a un'etica caratterizzata da distinti livelli di lealtà, subentrano una condotta costantemente ordinata, l'uguale trattamento dei casi uguali e il riconoscimento degli obblighi simmetrici contenuti nelle regole. Ora le sanzioni sono interiori, indipendenti dal rinforzo rumoroso e insistente rappresentato da stimoli auditivi e visivi; e l'etica che sanciscono è pure diversa. Priva di speciali indicatori esterni capaci di segnalare l'obbligo, essa è onnipresente e simmetrica, e promana dall'interiorità.

Questo rende possibile una società anonima di individualisti, orgogliosi della propria specializzazione professionale, capaci di interiorizzare le regole della società di appartenenza e quindi non più bisognosi di rinforzo, sorveglianza o minaccia costanti. Gli obiettivi della professione possono benissimo essere perseguiti senza rispettare la tradizione: in tal caso prevarrà completamente la regola dell'efficienza. Gli uomini cessano di essere leali ai propri protettori e incominciano a onorare delle regole; lungi dal manifestare un rispetto miope per le procedure abitualmente seguite nell'espletamento dei propri compiti, sono aperti all'innovazione e desiderosi di conseguire i propri obiettivi. Un mondo e un'umanità di questo tipo sembrano fatti apposta per produrre una società come la nostra e sono senz'altro compatibili con essa.

I due grandi sociologi della razionalità si sono occupati di due specie di razionalità radicalmente diverse. Durkheim si è chiesto perché *tutti* gli uomini siano razionali, perché tutti riconoscano e rispettino i concetti – anche se alcuni concetti li rispettano molto più di altri.

Secondo lui, la sacralità è stratificata e stratifica il mondo. Weber, al contrario, si è chiesto perché *alcuni* uomini siano più razionali degli altri, perché *alcuni* trattino *tutti* i concetti in modo uniforme. Per razionalità Durkheim intendeva il fatto che gli uomini siano vincolati, nel pensiero e nella condotta, dai concetti comuni alla cultura di appartenenza e ha trovato la risposta alla propria domanda nel rito. Il problema di Weber era quello dell'emergere di un particolare stile di razionalità – di una razionalità fedele alla regola, capace di efficienza strumentale fino a calpestare la tradizione, e tuttavia, nella fedeltà alle regole di una professione, dimentica del vantaggio personale e capace di trovare il proprio appagamento nell'attività produttiva fine a se stessa.

La formulazione tradizionale del problema del ruolo della

Riforma nella storia dell'Europa e del mondo occidentale nella nostra discussione ha conosciuto una versione nuova che ne sposta l'accento. Solitamente ci si chiede che ruolo abbia avuto *la* Riforma così come si è concretamente sviluppata. Al contrario, noi trattiamo la Riforma come un concetto generico. Nel corso del secondo periodo della società agricola, quello post-assiale, tende a emergere una tensione endemica tra dottrine universalistiche, scritturalistiche, ugualitarie e genericamente soteriologiche, e tradizioni religiose ritualistiche, non ugualitarie e funzionali alle esigenze di una comunità. C'è una differenza enorme tra culti che sottoscrivono e rafforzano un ordine sociale stabile e differenziato e un messaggio universale che offra un'identica salvezza complessiva "a chiunque possa interessare". Quest'ultima ispirazione spesso fa la propria comparsa nell'insegnamento di qualche saggio-salvatore, ma a lungo andare non prevale. I fattori sociali che ne inibiscono l'affermazione e la realizzazione sono decisamente troppo forti per consentirle di prevalere. I fattori che giocano a suo favore sono forti quanto basta a farla emergere, ma non a farla prevalere o a salvarla dalla "corruzione". Ma in una circostanza e in un'area del mondo, il suo messaggio ha avuto la meglio, grazie a alcune circostanze molto speciali: e il mondo ha conosciuto una trasformazione in meglio. Così il nuovo problema da affrontare diventa il seguente: com'è potuto accadere che, tra le molteplici riforme che la storia ha conosciuto, una sia riuscita a dare risultati duraturi?

Note

[1] N.-D. Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, Johns Hopkins University Press, New York 1956.

[2] Cfr., per es., S. N. Eisenstadt (a cura di), *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Basic Books, New York and London 1968. Per una recensione critica di questa tesi, cfr. H. R. Trevor Roper, *Religion, the Reformation and Social Change*, in "Historical Studies", 4 (1965), ristampato in *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 1969; nonché H. Luethy, *Once Again: Calvinism and Capitalism*, in "Encounter", 22 (1964), ristampato in Eisenstadt (a cura di), *op. cit.*; S. Andreski, *Max Weber's Insights and Errors*, Allen and Unwin, London 1984; A. Giddens, *Capitalismo e teoria sociale*, Il Saggiatore, Milano 1984.

[3] In italiano nel testo.

[4] Denis de Rougemont, *L'amore e l'Occidente*, Rizzoli, Milano 1977.

[5] Alan Macfarlane, *Marriage and Love in England 1300-1840*, Blackwell, Oxford 1986.

[6] Cfr. Sevyan Vainshtein, *Nomads of South Siberia: The Pastoral Economies of Tuva*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

5. La codificazione

Dalla Riforma all'Illuminismo

L'Illuminismo ha codificato la visione del mondo come natura unificata e autosufficiente, governata da leggi uniformi, di cui anche l'uomo farebbe parte, non essendo egli stesso nulla più che un elemento della natura. È, a grandi linee, la codificazione del mondo in cui viviamo oggi. La tesi che vede nell'Illuminismo una sorta di continuazione e di completamento della Riforma a volte viene attaccata come ingenua e intellettualistica. Tuttavia un legame logico tra i due movimenti ovviamente c'è: affermare la legittimità della scelta di giudicare le pretese di un'istituzione che si autoproclama sacra, fondandosi sulla testimonianza indipendente della Scrittura, significa porre la premessa per giungere naturalmente all'idea che tutto, Scrittura compresa, può essere esaminato alla luce della testimonianza indipendente della "ragione" o del fatto.

Nello stesso tempo, com'è ovvio, non è vero che una Riforma conduca automaticamente a un Illuminismo. Per sé sola, nell'ipotesi di un successo totale o anche solo parziale, la Riforma avrebbe potuto benissimo approdare a una teocrazia rigida e forse antirazionale. È precisamente ciò che di fatto è accaduto in un'altra tradizione, ossia nell'islamismo. Nelle condizioni normalmente prevalenti all'interno delle società agricole, una Riforma sarebbe stata seguita più probabilmente da un'oscillazione all'indietro del pendolo della storia e da una valorizzazione rinnovata delle cerimonie sacre, della mediazione e della gerarchia da parte di rappresentanti "non-riformati" del sacro.

Ma della sola Riforma che ha avuto successo non si può dire che abbia continuato a fiorire nel vecchio e stabile ordine

sociale. Il suo può considerarsi un successo solo in rapporto all'esito di riforme occorse altrove in altre religioni scritturali. Essa ha avviato, confermato e accompagnato cambiamenti radicali e irreversibili. L'ordine sociale ne è stato trasformato in meglio. La Riforma non ha avuto un successo pieno nel senso che a riuscire vincitrice sia stata la sua ala estrema. Sappiamo anzi che, al contrario, la sconfitta degli estremisti li ha convertiti alla tolleranza. Non potendo imporre con la forza il regno di Dio alla società, essi si accontentarono di ritirarsi nel piccolo mondo delle loro sette e predicarono pacifismo e tolleranza. Ma d'altro canto, poiché la loro sconfitta non fu totale, riuscirono a assicurarsi la tolleranza che chiedevano, facendo tesoro anche della precarietà dell'equilibrio internazionale del potere.

David Hume è stato uno dei primi a riflettere sulle implicazioni politiche e sociali sia del sacerdozio tradizionale sia di uno zelante scritturalismo ugualitario. E la sua conclusione – del tutto corretta nella misura in cui il quadro di riferimento è rappresentato dalle condizioni premoderne – fu che uno specializzato clero tradizionale nuoce alla libertà civile molto meno dell'entusiasmo scritturalistico. Egli diede voce a questa convinzione nella sua *Storia naturale della religione* (cap. 9): "Lo spirito tollerante degli idolatri antichi e moderni è evidente [...]. L'intolleranza di quasi tutte le religioni che tengono fede all'unità di Dio è caratteristica quanto la tolleranza dei politeisti". Ma nel saggio *La superstizione e l'entusiasmo,* perviene a una conclusione completamente diversa e compatibile con la più recente esperienza storica: "La superstizione è nemica della libertà civile, e l'entusiasmo le è amico".[1] Per "entusiasmo" Hume intendeva un puritano scritturalismo monoteistico come quello dei non-conformisti e per "superstizione" un indulgente pantheon pluralistico.

Come risolvere la contraddizione? Prima afferma che i monoteisti sono nemici della libertà, poi dice che il loro zelo è amico della libertà. Un argomento cogente dimostra che lo scritturalismo monoteistico in generale è antiliberale, ma *in un'occasione* è amico della libertà. Hume osserva proprio questo, ma il suo tentativo di dimostrarlo è fiacco. La risposta vera sembrerebbe essere che è importante che gli zelanti entusiasti siano sconfitti, ma non schiacciati. La sconfitta li converte alla tolleranza verso gli altri (cosa che, in ogni caso, è in armonia con la tesi che la verità può nascere solo da una luce interiore e non da un'imposizione esteriore). E il fatto che la sconfitta non sia totale li aiuta a assicurare condizioni di tolleranza a se stessi. Un equilibrio di potere spirituale, non meno di un equilibrio politico, aiuta a mantenere una situazione in cui non venga esercitata pienamente una coercizione centrale.

Le società in cui si è creata una situazione di questo tipo hanno dimostrato a tempo debito, con la loro ricchezza e con il loro potere, gli stupefacenti vantaggi economici e militari che possono derivare da questo compromesso. Le società che si sono sbarazzate della vecchia ossessione dell'ostentazione esemplare sono diventate i modelli e gli esempi del mondo. La meno centralizzata monarchia inglese ha ripetutamente sconfitto la più assolutistica monarchia francese. Ma nei due secoli successivi, la monarchia inglese è stata sconfitta due volte dalla sua stessa società civile – una volta nella madre patria e una volta oltre l'Atlantico. Una forte società civile, unita a uno Stato centrale relativamente debole o almeno non dominante, rappresenta un'unità più potente di entità politiche più compiutamente centralizzate. L'Illuminismo ha fatto tesoro di questa lezione.

Così le società in cui, come nei Paesi riformati, è prevalso un compromesso di questo tipo, o almeno alcune di esse, nel Settecento hanno conosciuto una fioritura notevolissima, che si è tradotta in un potere economico, militare e imperiale enorme. In sostanza esse hanno finito col diventare un modello, un motivo di invidia e di perplessità, nonché un oggetto di emulazione per tutte le società che avevano percorso un sentiero diverso e più consuetudinario. L'Illuminismo non è stato solo un prolungamento secolare e una riproposizione più radicale della Riforma; alla fine è diventato anche un'indagine condotta dai Paesi non riformati sulla propria condizione, alla luce dei successi dei Paesi riformati. I *philosophes* furono gli analisti del sottosviluppo della Francia.

Così, forse si dovrebbe distinguere tra l'Illuminismo dei riformati, che fu una ratificazione e un'analisi dei cambiamenti occorsi, e l'Illuminismo dei non-riformati, caratterizzato da un'insistenza spesso irruente sulla necessità di produrre dei cambiamenti. A Edimburgo e a Glasgow i pensatori cercarono di spiegare i cambiamenti già avvenuti; a Parigi, di invocare i cambiamenti che dovevano prodursi. Forse occorrerebbe aggiungere una terza categoria, quella dei riformati più tiepidi, il Terzo Mondo del tempo, che stavano sull'altra sponda del Reno, a Berlino o a Koenigsberg. Qui il ricordo delle devastazioni prodotte dalle guerre di religione e dall'autoritarismo politico ha conferito all'Illuminismo un tono che lo contraddistingue sia da quello scozzese sia da quello parigino.

Le differenze tra i due stili testé illustrati erano destinate a resistere fino al nostro tempo. Coloro che codificarono le intuizioni "illuminate" lo fecero o sullo sfondo di una tradizione religiosa conciliante, elastica, pluralistica e pronta a automodificarsi, o in opposizione a una Chiesa organizzativamente e

dottrinariamente monolitica – una Chiesa che, pur avendo fatto propri molti atteggiamenti e idee della Riforma, nondimeno, sul terreno della verità, aveva conservato o addirittura notevolmente rafforzato le proprie pretese assolutistiche e monopolistiche. E ciò mentre l'istituzione ideologica dominante rappresentata da una società pluralistica e dinamica, significativamente, si opponeva all'entusiasmo molto più vigorosamente di quanto avesse respinto l'incredulità. Pertanto essa non si è aggrappata con eccessivo zelo a una dottrina particolare. Farlo avrebbe voluto dire porre in essere un cattivo esempio e emulare i suoi principali rivali, ossia i non-conformisti. Essa praticava un monoteismo dal volto umano. Nel corso dell'Ottocento, questa mancanza di zelo costrinse alcuni dei suoi membri spiritualmente più impazienti a tornare alla più intransigente e totale organizzazione clericale.

Le conseguenze di questa situazione generale sono ovvie e ben note. L'Illuminismo di stile "britannico" valorizza l'empirismo e lo scetticismo. Pur avendo codificato un criterio di politica sociale rigorosamente mondano (l'utilitarismo) e una visione empiristica della conoscenza, esso non ha realmente cercato di formulare una controdottrina completa, un nuovo credo secolare o naturalistico. Al contrario, l'Illuminismo di stile "francese" o "neolatino", vuoi nella versione degli enciclopedisti, vuoi in quella del positivismo comtiano, vuoi nelle sue lontane propaggini marxiste, tende precisamente alla creazione di una controdottrina e di una controchiesa. Tende a elaborare sistemi intessuti di elementi mondani, naturalistici e storicistici, ma sistemi che, nella loro architettura generale e nel loro spirito, rispecchiano anche troppo fedelmente quello che intenderebbero ripudiare e rimpiazzare.

La sovranità della conoscenza

L'Illuminismo presenta molti temi caratteristici. Uno dei più importanti, forse in ultima analisi il più importante, è quello dell'autonomia e della sovranità della conoscenza. Questa filosofia avrebbe ratificato la visione lineare di una natura unitaria, uniforme, e conoscibile solo in riferimento a leggi uniformi. Questo è forse il più importante corollario della divisione del lavoro e della razionalità strumentale a esso legata: la conoscenza deve perseguire soltanto i propri obiettivi e non essere vincolata da nessun'altra considerazione. Nella costruzione del mondo, diventano sovrani i principi della conoscenza. Questi principi prevedono che la spiegazione sia simmetrica e scevra da ogni discriminazione tra sacro e profano.

Gli elementi di cui è fatto il mondo sono tutti uguali e altrettanto uguali sono tutti i ricercatori.

L'idea dell'autonomia della conoscenza è stata elaborata inizialmente, e in modo quanto mai efficace, da un filosofo del Seicento, Renato Cartesio. Con Cartesio, la centralità della conoscenza compare solo nella formulazione del suo *problema*, non nella soluzione che egli ne propone. La sua soluzione torna alla visione di un mondo assoluto e autoritario la cui struttura di base è indubitabile e legata alla suprema autorità che lo governa. È, dunque, la realtà a dettare le forme legittime di conoscenza, non viceversa. La grande inversione, come problema e come soluzione, appare solo nel Settecento, soprattutto in quei due grandi vertici dell'Illuminismo che sono David Hume e Immanuel Kant.

La società moderna è la sola per la quale un accelerato e continuo progresso conoscitivo e economico sia strumento, fine e ambiente di vita. La sua concezione dell'universo e della storia, la sua teoria e la sua pratica morale, politica e economica, risentono tutte inevitabilmente e profondamente di questa circostanza. Che una società simile collochi la conoscenza al centro della sua filosofia e ne faccia la sovrana, è dunque cosa del tutto logica e naturale. È precisamente in questo che consiste la cosiddetta tradizione cartesiana.

Inizialmente l'accento cadeva sulla conoscenza in quanto tale, mentre il progresso restava un po' in ombra. Si ammetteva, bensì, che una conoscenza corretta era destinata a conoscere un progresso continuo; ma fu solo più tardi che divenne centrale l'idea di progresso *tout court*, succedendo a quella di progresso principalmente o esclusivamente conoscitivo. Per prima si impose la teoria della conoscenza; la filosofia del progresso venne in seguito.

Tutto ciò costituisce una delle grandi e profonde rivoluzioni della storia intellettuale dell'umanità. Tutte le filosofie si prestano a venir divise preliminarmente in due grandi specie, platonica e cartesiana (sebbene nell'Ottocento faccia la sua comparsa anche una terza specie). La differenza che le separa è fondamentale. Il platonismo è la suprema espressione dell'uomo agro-letterato e di una società che possiede non solo disponibilità alimentari abbondanti e costanti con cui mantenere una minoranza elitaria dotata di un'alta cultura, ma anche la scrittura e, con essa, la possibilità di codificare, formalizzare e preservare il proprio ethos e il proprio capitale di conoscenze. Tale società è stabile o aspira alla stabilità, e è portata a considerare i cambiamenti radicali alla stregua di fenomeni patologici. Riconosce e avalla i ruoli congiunti del trascendente e della coercizione nell'assicurare stabilità alla so-

cietà. Divide i membri della comunità in saggi, aggressivi e lavoratori. Il cartesianesimo, al contrario, sembra rappresentare il momento di transizione da questo ordine sociale alla modernità, ossia il momento in cui i saggi cessano di rappresentare una casta. Se tale casta sia anche destinata a continuare a caratterizzare e a dominare la società, è un altro problema.

Una differenza enorme, forse la più fondamentale, tra gli stili filosofici di questi due autori è la seguente. Il platonismo vede nella conoscenza un evento del mondo: il mondo, con la sua struttura sacra e permanente nonché con i suoi valori intrinseci, convalida la conoscenza. Sebbene il platonismo tenda a conferire la suprema autorità sociale a coloro che sanno, l'autorità delle loro speciali virtù conoscitive *dipende* dalla natura ultima del mondo, concepita come stabile e rivelata in via definitiva e conclusiva all'uomo. Il cartesianesimo, al contrario, vede nel mondo un evento della conoscenza. La conoscenza convalida il mondo e ne è indipendente. In una società che, in ultima analisi, poggia sui progressi della conoscenza e ne dipende completamente, la conoscenza non solo non è trattata come sacra, ma non conferisce nessuna autorità sociale. La differenza non poteva essere più profonda e le sue implicazioni sono sconfinate.

Il platonismo assume l'esistenza di una realtà definita, stabile e fonte della norma – di una realtà, forse, nascosta a alcuni o a molti, ma nondimeno presente e sovrana. Così la conoscenza, non meno della moralità, può trovare spiegazione in questa fondamentale costituzione della realtà. Le legittimazioni definitive sono tipiche dello stile platonico. A cogliere la realtà di base noi possiamo giungere, per così dire, per mezzo di una penetrazione globale e definitiva, non per sortite isolate e frammentarie. Tale accesso, comunque, è un privilegio legato alla struttura gerarchica della società. La conoscenza è corretta se ci fa approdare alla realtà assoluta; diversamente è illusoria. Gli uomini fanno consistere il proprio valore morale in ciò che possono dire di conoscere. Così, in ultima analisi, a essere in discussione è la conoscenza, non la realtà.

Questa prospettiva, naturalmente, consente al platonismo di operare la sua caratteristica fusione di fatto e valore, di teorizzare gerarchie che sono insieme sociali, morali e conoscitive. Questa capacità l'ha in comune con le più semplici religioni comunitarie e ritualistiche, anche se nella realizzazione del proprio obiettivo si serve di espedienti più sofisticati e astratti. Con una procedura che a noi cartesiani sembra palesemente circolare, esso afferma che la conoscenza vera è quella in possesso degli uomini moralmente sani; inoltre, è dalla natura della realtà ultima che noi desumiamo quei criteri morali che

poi ci consentono di identificare i testimoni affidabili. A loro volta, questi riconfermano il messaggio concernente la vera natura della realtà. Il circolo è completo; con variazioni di dettaglio, esso ci viene riproposto da tutti, o da quasi tutti, i sistemi di credenze codificati dell'età agro-letterata.

Il cartesianesimo inverte tutta questa prospettiva. Il mondo va collocato all'interno della conoscenza. I criteri con cui distinguere la conoscenza vera sono indipendenti dalla struttura del mondo e *la precedono*. Essi valgono per qualsiasi mondo e non sono legati a quello in cui viviamo. Come un giurato corretto si guarderebbe bene dal fare comunella con le parti in causa mentre sta giudicando il loro caso, così noi, quando formuliamo questi criteri, ignoriamo e mettiamo tra parentesi questo nostro mondo. Prima di vivere, ci sforzeremo di sapere. E, per scongiurare ogni forma di corruzione, eviteremo di legarci al mondo su cui investighiamo. Così la divisione del lavoro raggiunge il proprio culmine nella rigorosa autonomia della conoscenza. Alla fine il tribunale della conoscenza adotta un'indipendenza scrupolosa.

Questa strategia della conoscenza dipende strettamente dalla divisione del lavoro: le questioni separate andavano tenute invariabilmente separate. Il vecchio mondo che era stato inattaccabile al dubbio, al contrario, raggiunse la stabilità legando tra loro in un rapporto di reciproco sostegno tutti i suoi aspetti. La nuova atomizzazione della prova, l'individualizzazione degli uomini, la separazione dei problemi, nonché quella che potremmo chiamare l'esteriorizzazione del tribunale della conoscenza (rispetto alla società e alla cultura), sono tutte cose strettamente legate l'una all'altra.

Un aspetto del metodo cartesiano è, a modo suo, curiosamente platonico. Esso rappresenta una forma strana di residuo, ma selettivo culto dei concetti: *purché siano chiari e distinti*, i concetti sono affidabili. I concetti scelti come oggetto di speciale rispetto non erano quelli che inducono estasi e timore reverenziale (come si faceva prima di Cartesio), ma quelli che dimostrano di possedere le sobrie e solide virtù borghesi della chiarezza e distinzione. I concetti non devono servire che uno scopo per volta. La loro chiarezza e distinzione era anch'essa suprema espressione e esemplificazione della divisione del lavoro, della monofunzionalità. Chiaramente qui ci troviamo di fronte un platonismo marcatamente borghese. *Ordnung muss sein*. L'epoca dei "pacchetti" concettuali e dei programmi disordinati e confusi è finita. I concetti chiari e distinti aiutavano poi Cartesio a fondare l'esistenza di una divinità conoscitivamente benevola che, a sua volta, garantiva le operazioni intellettuali intraprese con l'aiuto dei concetti di cui si

è detto. Così facendo, peraltro essa riconfermava la sua stessa esistenza. I concetti privilegiati aiutavano a stabilire l'esistenza della divinità, e la divinità, a sua volta, garantiva l'affidabilità di quei concetti. L'ordine e l'esclusiva divinità di Cartesio vivono in una sorta di associazione simbiotica. La divinità avalla gli esiti dell'indagine conoscitiva, ma solo se essa è stata attenta, lineare e pacata. La logica della filosofia di Cartesio rispecchia un processo che stava prendendo piede nella vita culturale dell'Occidente europeo.

Nell'elaborazione delle sue posizioni, così, Cartesio ha finito con lo scivolare nuovamente nella circolarità caratteristica dei sistemi di credenze di un'età precartesiana e platonica. A garantire la via del conoscere era una realtà assoluta e assolutamente affidabile. Così egli è riuscito a evitare la circolarità e l'invocazione alla realtà solo nelle mosse iniziali, che chiaramente e senza ambiguità sottoponevano tutte queste invocazioni al tribunale della conoscenza, dove anche la conoscenza deve sottostare alle proprie leggi. Queste leggi non dovevano assolutamente esser fatte derivare dai presunti strati più profondi della realtà da giudicare. A rivelarsi realmente importanti furono quelle mosse iniziali.

Al di là del contrasto tra centralità del reale e centralità del conoscere, di differenze importanti tra visione platonica e visione cartesiana ce n'è un'altra. Il cartesianesimo è individualistico e quindi implicitamente ugualitario. I principi del conoscere che entrano in gioco nel giudizio sulla realtà hanno sede negli individui, non nelle collettività. Il platonismo, invece, implicitamente e esplicitamente fa dell'uomo, e non solo sul piano della conoscenza, un animale sociale incapace di operare da solo. L'individuo, come essere essenzialmente incompleto, non è l'unità chiave. Effettiva unità di conoscenza non è l'individuo, ma la società. La strategia esplorativa di base lavora in termini di contrasto tra uomini buoni e cattivi: a consentire ai buoni di conoscere le cose secondo verità e di fare da guida agli altri è la loro bontà. Nella prospettiva platonica la complementarità e l'interdipendenza degli uomini sono particolarmente profonde e pervasive.

Nell'opera di Platone, com'è noto, la stratificazione sociale e cognitiva, nonché la sua autorevolezza normativa, vengono affermate in modo alquanto rigido. Tra le grandi civiltà letterate, quella induista è la più vicina al programma platonico (e personalmente ho sempre sospettato, pur senza averne le prove, che tra l'uno e l'altro ci sia un legame storico). Il cartesianesimo, al contrario, adotta nei confronti della conoscenza un atteggiamento alla Robinson Crusoe. Un Crusoe induista sarebbe una contraddizione. Sarebbe condannato a una perenne

profanazione: se fosse un sacerdote, il suo isolamento e la sua forzata autosufficienza lo costringerebbero a compiere atti avvilenti e profananti; se non lo fosse, a condannarlo sarebbe la sua incapacità di compiere i riti obbligatori. Il fatto cruciale è che è emersa una società in cui apparentemente singoli individui possono portare in sé l'intera cultura, senza aiuti di sorta, e in cui questi, se necessario, sarebbero in grado di riprodurla autonomamente nella propria isola. Questo fatto è intimamente legato all'emergere di una società in cui la conoscenza è autonoma, giudica tutto, ma non è giudicata da nulla.

La situazione dello sfortunato Robinson Chatterjee, ossia del Robinson induista, non fa altro che simboleggiare la condizione cognitiva permanente dell'umanità agro-letterata. La divisione del lavoro in questo ordine sociale è tale che non tutti possono essere specialisti della conoscenza e possedere l'intero equipaggiamento conoscitivo della società. Solo una minoranza può aspirare a tanto; e tale minoranza ha con il resto della società un rapporto di complementarità e di dipendenza reciproca.[2] Questa caratteristica si integra con gli altri tratti di questo tipo di sistema: stabilità (o, in termini peggiorativi, stagnazione), autoritarismo (la realtà assoluta ha la meglio sui criteri del conoscere, sicché la conoscenza non consegue l'autonomia) e armonia complessiva (fatto e valore collimano; la realtà conferma e sostiene la gerarchia sociale e morale; la vita è "significativa").

Il nuovo stile cognitivo implica una duplice dichiarazione di indipendenza, dell'io e della natura. Un io autonomo favorisce l'emergere di una natura ordinata e indipendente, e viceversa. Autosufficienza umana e concezione meccanicistica della natura vanno di pari passo.[3] La separazione dei poteri (che è un altro aspetto della divisione del lavoro) fa sì che ricerca naturalistica e morale imbocchino strade separate. Specializzazione, atomizzazione, razionalità strumentale, indipendenza di fatto e valore, espansione e provvisorietà delle conoscenze, sono tutte cose legate l'una all'altra.

La detronizzazione del concetto

Cartesio propose e teorizzò per primo l'emancipazione della conoscenza dall'ordine sociale: il sapere deve obbedire alla propria legge e rescindere ogni obbligo nei confronti della cultura e dell'autorità politica. Questa visione costituisce il presupposto della possibilità del progresso conoscitivo, nonché di un'esplorazione continua, libera e interminabile della real-

tà. Dove permane l'antico legame con l'ordine sociale, questo inevitabilmente frena l'avanzamento conoscitivo.

Questa emancipazione presenta dei tratti paradossali: in un certo senso, la conoscenza si è emancipata dal resto della vita sociale fin da quando si è costituito un ceto distinto di *clerici*. Ma in quel periodo la conoscenza, pur pretendendo di elevarsi al di sopra della società e di dettarle legge, in realtà continuava nascostamente a perseguire obiettivi sociali. Più che servire quelli che noi oggi consideriamo i reali obiettivi del sapere, contribuiva al mantenimento e alla perpetuazione dell'ordine sociale, se non di quello angusto della comunità di appartenenza. Ma quando il sapere si emancipò veramente dalla sua sudditanza alla società, cessò anche di essere legato a una particolare categoria sociale.

I *clerici* erano stati formalmente, e spesso anche sacramentalmente, separati dagli altri uomini. In questa sfera come in quella economica, la divisione del lavoro, quando, come accade tra noi, raggiunge il suo apogeo, cessa di definire separate categorie di persone. Quando le attività si distinguono pienamente l'una dall'altra, diventano accessibili a tutti. Se un'incompleta divisione del lavoro frazionava l'umanità, una divisione completa crea un'umanità omogenea.

Così promuovere la divisione del lavoro in un certo senso significa diminuirla in un altro. Quando il sapere è schiavo di considerazioni sociali, definisce una classe speciale, mentre quando persegue solo i propri obiettivi, questo non accade più. Naturalmente questo paradosso nasconde una logica profonda: il vero sapere è ugualitario in quanto non ammette né fonti, né rivelazioni, né messaggeri privilegiati della verità; non tollera dati esclusivi e riservati. L'autonomia del sapere è fattore di promozione dell'uguaglianza.

Questo paradosso ricomparirà anche in altri campi: l'unica società basata sullo sviluppo conoscitivo e economico, e quindi su un'accentuata divisione del lavoro, è nello stesso tempo più ugualitaria e meno infestata dalle conseguenze sociali della divisione del lavoro delle società agro-letterate che l'hanno preceduta. La divisione del lavoro non ha più come conseguenza sull'umanità la formazione di tipi di esseri umani profondamente differenziati. Nel nuovo mondo che sta emergendo, gli uomini fanno bensì cose differenti, ma appartengono allo stesso tipo di uomo e agiscono nello stesso spirito. Più precisamente si dovrebbe dire che una variabile e instabile differenziazione delle attività, quando si realizza sulla base di una comune alta cultura letterata, attenua moltissimo la differenziazione tra gli uomini.

Cartesio ha formulato la tesi della sovranità individuale

della coscienza in considerazione dei *concetti* interiori luminosamente chiari che sarebbero presenti in essa. Questo aspetto del suo insegnamento fu ben presto criticato dalla tradizione filosofica nota come empirismo inglese, che avanzò una visione diversa: è dai sensi che l'individuo trae i propri dati, non da una sorta di riserva interiore di *idee*. La teoria dominante di questa scuola era che i concetti non sono se non l'eco e la traccia delle sensazioni. Questa tesi ha conseguenze di enorme importanza. Affermare che noi apprendiamo dall'esperienza può sembrare un vieto truismo. Ma l'idea che noi non apprendiamo *in nessun altro modo* trasforma totalmente il mondo. La sovranità dell'esperienza detronizza altre presunte autorità e un mondo costruito senza seguire le istruzioni di queste ultime è radicalmente diverso da quello costruito rispettandole.

Si pensi, per esempio, al destino del *concetto*. Naturalmente l'umanità continua a servirsi dei concetti. Gli individui possono vivere solo vedendo negli oggetti altrettanti esemplari di specie e generi più ampi, e improntando il loro comportamento di fronte a tali esemplari alle aspettative che hanno al riguardo dell'intera classe a cui appartengono. La condotta di un individuo è guidata anche dalle implicazioni dei concetti che egli crede di esemplificare o che aspira a esemplificare. Tutte queste aspettative sono plasmate dagli individui solo in misura alquanto ridotta. Per lo più sono tratte dal complesso delle nozioni veicolate da una cultura e da un linguaggio.

Nelle loro risposte e nelle loro intuizioni morali gli uomini sono guidati dalla forza di attrazione condivisa o accettata dei concetti che improntano di sé la loro vita. Un poeta una volta ha osservato che, se è l'individuo a dettare il singolo verso, è la tradizione a dettare la poesia. Allo stesso modo, è ben vero che noi, di quando in quando, possiamo variare la nostra linea d'azione e, sebbene più raramente, perfino elaborare dei contributi originali; ma in generale quello che pensiamo, sentiamo e facciamo proviene dalla riserva di modelli culturali a nostra disposizione. Se tutto questo è vero, la vita dell'umanità non ha conosciuto grandi cambiamenti – indubbiamente, però, noi abbiamo abbandonato l'esplicito culto platonico del concetto o meglio delle sue varianti scritturalistiche storicamente più persuasive.

Ma sul terreno argomentativo su cui concretamente si sviluppano le dispute morali, è avvenuto un cambiamento di enorme rilievo. L'empirismo, che è la forma matura della cartesiana sovranità della conoscenza, non è soltanto la teoria di un filosofo. Costituisce, anzi, o codifica, una profonda rivolu-

zione sociale: trasforma le regole riguardanti il modo in cui si possono giustificare diritti e doveri.

Consideriamo che cosa accade ora alla teoria del concetto. La cosa è profondamente sintomatica. Al riguardo Kant e Hume la pensavano allo stesso modo. Ciò che un concetto contiene ce lo mettiamo dentro noi stessi mediante le nostre definizioni opzionali, che possiamo variare come variamo gli abiti che indossiamo. A fare i concetti è l'uomo. È lui a farli valere, non la natura o la divinità. Essi sono manufatti o strumenti umani, non imperativi sovraterrestri. Non ci vengono dall'alto, tant'è che possiamo benissimo rimpiazzarli liberamente tenendo conto della loro efficacia: sono i nostri attrezzi di lavoro, non i nostri padroni; e come tali sono suscettibili di valutazione in termini di costi e di efficacia. Non possiamo più né lasciarci umilmente guidare da essi né sottostare ai loro comandi o farcene intimidire né tanto meno deificarli.

La socializzazione non avviene più per il tramite di riti capaci di mettere a fuoco certi concetti e di dotarli di uno speciale alone di autorevolezza. A promuovere la formazione dell'uomo è l'istruzione formale regolare; e questa lo fa instillando un moderato rispetto per tutti i concetti che funzionino in modo tollerabile e la sfiducia per i concetti disordinati che non appaiano coerenti con le condizioni di lavoro, o comunque funzionali e affidabili. I concetti possono benissimo essere riformulati e adattati alle nostre esigenze. Possono essere rivisti né più né meno delle tecniche. A prescrivere concetti e tecniche non è né la casta di appartenenza né la nostra posizione nella società; del resto, nemmeno casta e posizione sono cose prescritte. Un sistema di concetti esplicitamente pragmatico rispecchia un sistema di ruoli dichiaratamente altrettanto pragmatico e variabile.

Questa condizione si riflette nella teoria filosofica che distingue tutti i giudizi in "analitici" e "sintetici". La terminologia è di Kant, ma l'idea è già presente in Hume. Quando diciamo qualcosa, noi possiamo semplicemente esplicitare il contenuto (per definizione, possibilmente tacito) che *noi stessi* abbiamo già messo nel soggetto dell'enunciato. In questo caso, ciò che diciamo ha la stessa autorità del buon senso (o comunque del valore) delle convenzioni iniziali e alterabili con cui abbiamo raccolto un insieme di tratti nella definizione di un dato termine. Ma può anche accadere che ciò che diciamo del soggetto del nostro enunciato non sia già contenuto in esso e che l'attribuzione sia "sintetica". In questo caso, ciò che asseriamo può essere giustificato *solo* dai fatti empirici esterni del caso. Un esempio risaputo è il seguente: quando dico che gli scapoli non sono sposati, non faccio altro che spiegare il con-

tenuto convenzionale del termine "scapolo", un contenuto accettato per tacito consenso da tutti coloro che parlano la mia lingua. Se, invece, dico che gli scapoli sono infelici, affermo qualcosa che posso giustificare solo mediante idonea investigazione sullo stato d'animo emozionale degli uomini non sposati.

Queste considerazioni possono sembrare puri e semplici tecnicismi filosofici, ma in realtà sono molto di più. Ne discendono, infatti, conseguenze di enorme importanza per la vita dell'umanità – conseguenze concernenti il modo in cui vanno risolte le dispute su come dobbiamo vivere, come dobbiamo pensare, come dobbiamo governare e organizzare la nostra società.

Il succo del discorso è il seguente. Le nostre pretese conoscitive possono venir giudicate in due modi, e soltanto in due: o mediante decisioni nostre basate sulla convenienza, o facendo riferimento a fatti empirici indipendenti sia dalla nostra volontà sia dall'ordine sociale di appartenenza. *Tertium non datur*. La secolarizzazione del mondo non può andare oltre. Questo discorso è contenuto in una teoria scolastica del giudizio apparentemente arida e pedante. Così sono possibili solo due tipi fondamentali di legittimazione delle conoscenze: uno fa capo a *noi*, l'altro alla *natura*. La nostra convenienza e la cieca natura sono le sole due autorità capaci di convalidare le nostre pretese conoscitive.

Questa teoria riflette una cultura che, lungi dall'accettare l'idea che i suoi concetti siano decretati dall'alto, li sceglie lei stessa e conferisce loro un'autorità esclusivamente condizionale. A santificare i concetti non è più né il fatto che ci vengano inculcati mediante i riti né la metateoria platonica. Il fattore decisivo non è più un imperativo trascendente, ma la nostra convenienza. La fonte di onore e di validità ora è in noi e solo in noi. I concetti, al pari degli uomini, vengono apprezzati non più per il loro onore, ma per la loro efficienza. Natura esterna e ordine sociale ora sono realtà reciprocamente indipendenti e nessuna di esse può imporsi all'altra. L'indipendenza e l'esteriorità della verità naturale è l'altro versante della fondazione umana di ogni autorità.

È vero che Kant (e su questo punto egli si distaccava da Hume) riconosceva anche altre forme di necessità o di vincolo concettuale, ossia quelle che, secondo lui, avallavano la matematica, parte della fisica e l'intera morale. Ma i meccanismi o la garanzia di questa necessità ancora una volta non scaturivano dalla natura delle *cose*, ma dalla struttura della *nostra* mente e/o dalle precondizioni della nostra sistematizzazione, dall'unificazione delle nostre percezioni in *un* quadro coeren-

te. Kant diede per scontato che noi dobbiamo necessariamente unificare la natura come facciamo e il fatto che l'uomo primitivo non lo facesse sfuggì alla sua considerazione alquanto etnocentrica. L'autorità o è dentro di noi o è esclusivamente fattuale e contingente: la natura delle cose con Kant diventa moralmente muta.

Si consideri, per esempio, la notissima concezione humiana della causalità. In termini molto semplici, Hume sosteneva che nelle cose non c'è nessuna necessità interna che si manifesti come regolarità causale: tutto può essere causa di tutto, e solo l'esperienza può dirci quali connessioni di fatto ricorrano in natura. Questa è, concretamente, la negazione della dottrina di un ordine naturale essenziale – una tesi che apre la strada non solo alla libera impresa conoscitiva, ma anche alla libera impresa economica e alle più varie combinazioni dei fattori di produzione. Le regole di questo stile di produzione erano in quel tempo oggetto di esplorazione da parte di un buon amico di Hume, Adam Smith. L'idea che tutto possa causare tutto (che è poi l'opposto della tesi secondo cui esisterebbero connessioni che rispecchiano un ordine di cose naturale e morale) corrisponde alla convinzione che, nella produzione, ogni combinazione dei fattori è giusta e corretta se, e solo se, si rivela efficace. Questa posizione è in netto contrasto con il vecchio modo di vedere le cose, secondo il quale le attività produttive sarebbero governate da procedure tradizionali consacrate che fanno tutt'uno con una *radicata* divisione del lavoro.

La differenza più importante tra il mondo che ci siamo lasciati alle spalle e quello che abitiamo ora, tra il mondo esplorato da Durkheim e quello analizzato da Weber, è costituita dallo status riconosciuto ai concetti nell'uno e nell'altro. Nel mondo che ci siamo lasciati alle spalle, i concetti erano qualcosa di sacro, e alcuni lo erano più di altri. Essi costituivano altrettanti segnali per il pensiero e per la condotta – dei segnali consacrati dal rito. Nel nuovo mondo i concetti, come gli uomini, sono stati messi tutti quanti sullo stesso piano; nessuno di essi è più sacro e tutti vengono trattati come strumenti: tutti possono venire usati e rimpiazzati. Ciò non significa, però, che il nuovo mondo sia meno ordinato di quello antico. Al contrario. A essere venerato e sacralizzato nel nuovo mondo è l'ordine formale del pensiero, il principio che i casi uguali vanno trattati senza eccezioni nello stesso modo, che le questioni vanno tenute distinte l'una dall'altra, che tutte le pretese referenziali vengano sottoposte a un arbitrato esterno e che tutte le spiegazioni si inquadrino il più possibile in un tutto ordinato. Se nel vecchio mondo l'ordine sociale e intellettuale

era mantenuto da sentinelle concettuali profondamente radicate, nel nuovo mondo è mantenuto dal rispetto di procedure simmetriche di secondo livello. Durkheim aveva messo a nudo i meccanismi fondamentali della prima procedura e Weber aveva indagato per quali vie il nuovo mondo aveva preso le distanze da quello antico e aveva avanzato un'ipotesi sul modo in cui si era prodotto questo miracoloso cambiamento. Durkheim ha spiegato perché tutti gli uomini sono razionali, e Weber perché alcuni sono più razionali di altri.

Culture che applicano concetti e culture strumentali

La nuova valutazione del concetto, la sua trasformazione da norma, inizialmente consacrata dal rito e poi giustificata da una teoria, in pura e semplice comodità collettiva, accompagna, esprime e ratifica il passaggio dalle culture che applicano concetti a quelle strumentali-razionali. Nell'ordine agrario la razionalità strumentale – ossia la scelta fredda, calcolatrice e determinata dei mezzi in vista di un dato fine – è per molti versi impraticabile e a mala pena concepibile. Polifunzionalità e interdipendenza di istituzioni e attività impediscono l'emergere di obiettivi singoli e nettamente delineati. E in assenza di tali obiettivi la razionalità strumentale ha poco senso. Non puoi essere efficiente, se non è ragionevolmente chiaro il criterio del successo. In generale la razionalità può considerarsi un'applicazione pervasiva dell'efficienza strumentale.[4]

Ma questa spiegazione è ben lungi dall'andare alla radice del problema. Il predominio della polifunzionalità non era voluto e accidentale, ma essenziale e insito nella vecchia situazione. Le società agricole possono bensì contenere mercati e anche qualche componente di scientificità; ma dentro di esse cose simili sono inevitabilmente destinate a restare delle isole e dei ghetti imbarazzanti. Qui il mercato non riuscirà a assorbire e a dominare la produzione di una società così come la scienza non riuscirà a assorbire e a dominare le sue idee. Il ghetto della razionalità assomiglia alla razionalità del ghetto. In questo mondo, le persone prive di dignità morale non possono nemmeno formare legami multipli e "pienamente umani" con quelle che pure servono economicamente. Dato il loro inquadramento in un rapporto monofunzionale isolato per effetto della loro emarginazione, da loro ci si può aspettare che facciano una cosa soltanto. La loro utilità e la loro sopravvivenza dipenderanno dal fatto che la facciano bene. Esse non possono offrire nient'altro. In questa luce il ghetto, come ha

sostenuto Werner Sombart, può essere considerato la fonte della razionalità strumentale.[5]

Una società che disponga di un surplus molto limitato non potrà mai diventare una società di mercato in un senso generale. Al contrario, nel moderno mondo economicamente avanzato, dotato di un surplus enorme, l'individuo cede il proprio lavoro e, con il salario che ne ottiene, acquista virtualmente tutto ciò di cui ha bisogno. In generale non esiste una *cosa* che egli possa fisicamente cedere: semplicemente l'individuo prende parte a un'attività molto complessa. Con i proventi del proprio lavoro, egli acquista sul mercato, quando ne ha bisogno, ciò che gli serve per sopravvivere. Una procedura simile nella società agricola sarebbe assurda e disastrosa. Se il produttore agricolo cedesse tutta la sua produzione e provvedesse poi a acquistare ciò di cui ha bisogno, alla prima fluttuazione dei prezzi, causata per esempio da un cattivo raccolto nella zona circostante, finirebbe per morire di fame. Di conseguenza, egli accantonerà gran parte della propria produzione per uso personale. La società agricola è, in effetti, una collezione di unità di immagazzinamento protette.

In presenza di un surplus ridotto, la produzione conserva gran parte di quella qualità assoluta non negoziabile, di quell'alternativa secca sì/no, che noi oggi associamo alla coercizione e al conflitto totale. Di margini per la ricerca di piccoli vantaggi o di un raffinato e sofisticato equilibrio di soddisfazioni e di interessi ne resta molto poco. O si ha abbastanza o si muore. In un contesto simile, non c'è nessuna economia autonoma – c'è solo un insieme vincolante di istituzioni a un tempo economiche e politico-coercitive. La divisione cruciale del lavoro, l'isolamento delle sfere di attività, che alla fine genera benessere, non possono emergere se non nel caso che ci sia già un certo benessere. Qui, come altrove, incappiamo in un'alternativa insolubile analoga a quella dell'uovo e della gallina.

Ciò che viene immagazzinato, perché l'operazione abbia successo, dev'essere protetto. I sistemi di immagazzinamento delle società agricole sono vari: l'unità cruciale può essere rappresentata dalla singola fattoria fortificata, ma anche, altrettanto probabilmente, da altre cose, per esempio dal torrione di un castello o da magazzini tribali collettivi come quelli che ancora funzionavano non molti decenni fa negli *irgherm* o *agadir* degli Stati contadini dei monti dell'Atlante. I *nuraghi* della Sardegna, che sopravvivono ancora oggi, pur risalendo al primo millennio avanti Cristo, grazie alla solidità della loro struttura, con ogni probabilità avevano la medesima funzione. Il sistema di immagazzinamento e di protezione può avvalersi di un insieme di case di privati circondate da mura, e protette

e sfruttate da una cittadella; ma può anche servirsi di un silo controllato da un'autorità centrale.

Qualunque forma assuma, comunque, una cosa è sempre vera: la tutela di questa infrastruttura politico-sociale sia da aggressioni esterne sia da disordini interni ha un'importanza almeno pari a un aumento della produzione. In genere anzi è molto più importante. In altri termini, il problema di elaborare una strategia produttiva dominata da un solo criterio fondamentalmente economico non esiste. Analogamente non si danno una razionalità e una sperimentazione basate su obiettivi isolati. La prima preoccupazione è per la conservazione del sistema e per il suo ordine interno, e tale conservazione non richiede il perseguimento di obiettivi economici isolati, ma la soddisfazione di un insieme complesso e unitario di requisiti sociali. Questo diffuso bisogno è dominato dalle considerazioni socio-politiche concernenti il mantenimento dell'ordine sociale, nonché la protezione e la sicurezza che esso consente. Così la polifunzionalità, l'impossibilità di isolare e di perseguire un solo fine puramente economico, fa tutt'uno con il sistema. È una precondizione essenziale, non un'imperfezione o un ritardo accidentale. Occorre preservare un ordine precario e complesso, e questo è difficilmente compatibile con il perseguimento impietosamente innovativo di finalità nettamente isolate al suo interno. I celebri studi di Chayanov sugli atteggiamenti dei contadini russi nei confronti della produzione ne sono un buon esempio.[6]

A definire il mercato è non già il fatto che gli uomini scambino delle cose (possono farlo in occasioni rituali che col mercato non hanno nulla da spartire), ma il fatto che lo facciano nell'intento di massimizzare il vantaggio economico e, soprattutto, trascurando quasi completamente tutte le altre considerazioni. Un uomo che vende titoli o azioni di solito non ha la più pallida idea dell'identità dell'acquirente. Ciò che definisce una società di mercato, naturalmente, non è la presenza, ma il predominio di questi rapporti. Una precondizione, ma solo una, dell'emergere di questa razionalità strumentale è la disponibilità di un surplus abbondante e crescente, capace di creare una situazione in cui non ci sia più bisogno di immagazzinare e di proteggere la maggior parte di ciò che si produce. E naturalmente l'esistenza di un surplus crescente dipende da un'efficace innovazione che, se vuole essere persistente e continua, deve dipendere non da una scoperta o, magari, da una serie di scoperte, ma invece dalla percezione dell'intelligibilità e della manipolabilità della natura. Richiede, in altre parole, una visione della natura a un tempo secolare, unificata e basata su un'unica moneta concettuale.

Così allo spirito strumentale proprio del terreno economico (uno spirito che, insieme all'esistenza di produttori politicamente indipendenti, contribuisce a dare avvio al mercato) si affianca l'atteggiamento unificato e strumentale nei confronti della natura. La fusione di dati e spiegazione in una sola moneta ideale subordinata agli obiettivi singoli della spiegazione e della predizione è essenziale. Spiegazione e predizione sono due operazioni parallele che rappresentano l'una la condizione dell'altra. Lo sviluppo del commercio in una città, in un sistema di città collegate tra loro e, talvolta, in un'isola collocata in posizione favorevole, è stato possibile anche in presenza di un livello di espansione conoscitiva *relativamente* basso; ma quell'espansione generale del mercato che è culminata nella posizione di predominio da esso assunta in intere società e nel sistema internazionale ha richiesto un'espansione tecnologica e conoscitiva costante e intensissima.[7]

L'orientamento al mercato di una società che possieda un surplus piuttosto limitato creerebbe una situazione intollerabilmente precaria. Tale società sarebbe esposta al rischio della carestia anche più pericolosamente di quanto lo fosse la maggior parte delle società agricole. In realtà solo una notevole crescita conoscitiva ha consentito di mettere in atto il dominio pervasivo di una società da parte del mercato. Questa circostanza costituisce l'elemento di parziale verità della tesi marxista secondo la quale lo sviluppo delle "forze di produzione" determina una radicale trasformazione sociale. La verità è che, senza l'espansione delle conoscenze e della tecnologia, non si sarebbe potuto dare aumento di produttività. Il marxismo, però, è in errore e offre una spiegazione stranamente teleologica, quando va oltre e sostiene che questa accresciuta potenzialità produttiva degli strumenti in qualche modo pone in essere una nuova organizzazione sociale, quasi si trattasse di un nuovo "compito" imposto (non si sa bene da chi o da che cosa) all'umanità:

> Una formazione sociale non perisce finché non siano sviluppate tutte le forze produttive per le quali essa offre spazio sufficiente [...]. Pertanto l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché [...] si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione.[8]

In realtà è avvenuto questo: che un miracoloso equilibrio politico e ideologico di potere nelle componenti non economiche della società ha reso possibile l'espansione in un momento in cui era disponibile anche un notevole potenziale tecnologico. Altrettanto miracolosamente, almeno in alcuni produttori,

era presente anche l'impulso a sfruttare la concatenazione eccezionalmente favorevole delle circostanze conoscitive, ideologiche e politiche.

Se spirito strumentale e tendenza allo sviluppo in campo economico presuppongono spirito strumentale e autonomia nella sfera della conoscenza, è vero anche l'opposto. Che si dia un processo di costanti e radicali trasformazioni conoscitive in una società in cui continua a prevalere la vecchia alleanza di elementi coercitivi e clericali, è cosa pressoché inimmaginabile. Questi ultimi non potrebbero che soffocarlo e spazzarlo via, vuoi in forza di una percezione corretta, ancorché solo parzialmente consapevole, dei loro interessi vuoi per effetto di una sincera adesione all'ortodossia sostenuta dalla loro società. La più avanzata società di tipo medievale, l'impero cinese, grosso modo si è comportata proprio così.[9] Solo una società individualistica e strumentalistica che veda nella tolleranza una componente del proprio compromesso interno può fornire l'ambiente adatto alla nuova società. Solo allora, infatti, questa potrà portare avanti l'attività produttiva preferita e porre le solide basi necessarie all'avvio e alla istituzionalizzazione di una costante crescita conoscitiva.

Per quanto la cosa possa sembrare paradossale, l'atteggiamento monofunzionale e strumentale nei confronti di una natura unificata e, se così si può dire, livellata presenta un'affinità elettiva con l'autonomia dell'io propria del protestantesimo. Superficialmente, si sarebbe tentati di argomentare la posizione opposta: l'atteggiamento moderno nei confronti della natura e dell'indagine naturale nelle questioni conoscitive assegna palesemente e senza ambiguità il primato a fattori *esterni*: soltanto i fatti, i dati, possono decidere una questione. Questo diminuito controllo sul fatto naturale sembrerebbe svalutare l'uomo. Ma la teoria della conoscenza che accompagna e codifica il progresso conoscitivo sembra individualistica e quindi stranamente soggettivistica: il primato spetta in definitiva ai dati *privati* dell'individuo; e privata sembra diventare la verità stessa. Ma la forza di questo argomento è che esso priva la visione culturale ereditata e divenuta tradizionale della sua autorità di un tempo. Libera la natura, o meglio l'indagine della natura. Il primato conoscitivo dell'individuo va di pari passo con l'autonomia della natura. La fine della conoscenza olistica e sociale affranca, insieme, individuo e natura.

Il contrasto fondamentale è tra una società che applica concetti – i cui concetti, cioè, pur inevitabilmente dotati come sono di contorni ambigui e controversi, trovano un'applicazione sistematica e formano un sistema all'interno del quale uomini e natura occupano la posizione loro prescritta e sono

santificati dai riti e dalla teoria – e una società in cui i concetti sono, almeno tacitamente, desacralizzati, in cui la loro applicazione si basa in qualche misura su criteri individuali e personali, e in cui gli uomini affrontano isolatamente una ordinata natura "meccanica".

La soluzione illuministica e i suoi problemi

Sarebbe un'esagerazione accreditare all'Illuminismo, che ha codificato la nuova visione, una teoria unitaria, armoniosa, coerente e pienamente elaborata. La storia intellettuale non possiede una linearità simile. È innegabile, però, che l'Illuminismo possiede un notevole grado di coerenza. I suoi temi – liberalismo, razionalismo, naturalismo, empirismo, materialismo – sono chiari e pervasivi, anche se i modi in cui sono stati sviluppati non sono sempre conseguenti.

Forse varrebbe la pena di distinguere tra Illuminismo volgare e Illuminismo superiore. L'Illuminismo volgare è stato elaborato e divulgato da uomini socialmente e culturalmente tutt'altro che volgari, ossia dai *philosophes* degli eleganti salotti della Parigi prerivoluzionaria. Scrivevano con vena brillante e arguta, a volte anche con profondità, e alle loro diffusissime produzioni letterarie si attribuisce plausibilmente la trasformazione del clima morale e intellettuale, nonché la creazione delle premesse di quella proclamazione di un nuovo ordine sociale che avvenne con la Rivoluzione francese: in tal modo esse hanno fatto sì che una *fronda* desse vita a una profonda trasformazione e che una rivolta diventasse una rivoluzione. Ebbene, quelle opere hanno messo sul trono ragione e natura – una coppia di divinità altamente complementari e reciprocamente interdipendenti, ma anche conflittuali. Di fatto, soltanto una di esse veniva simboleggiata da un'attrice nuda in occasione dei riti rivoluzionari.

La ragione è una sorta di generica facoltà della scoperta o della validazione conoscitiva che sarebbe ugualmente presente, almeno in potenza, in tutti gli uomini. La natura è il sistema della realtà ordinata che ci viene rivelata dalla ragione. Quasi a ripagare l'alta considerazione di cui è fatta oggetto dalla ragione, la natura, a sua volta, assegna alla ragione all'interno del suo sistema il monopolio della conoscenza legittima. La ragione rivela la natura. La natura mette sul trono la ragione.

Un'opera che più di ogni altra espone con sistematicità questa visione è *Il sistema della natura* (1770) del barone d'Holbach. Dato il suo contenuto aggressivamente sovversivo,

essa comparve dapprima in forma anonima e fu condannata a essere bruciata per mano del boia. Il barone era ricco e colto e per un lungo periodo ospitò i pranzi che gli enciclopedisti francesi tenevano regolarmente il giovedì. Il libro è una specie di compendio della nuova saggezza illuministica e le idee che ne emergono possono considerarsi il prodotto di un lavoro di collaborazione. Fino a che punto la nuova visione fosse a un tempo l'opposto del contenuto della visione tradizionale e la perpetuazione del suo stile risulta abbastanza evidente dal notevole inno alla natura in cui culmina:

> O natura, sovrana di tutti gli esseri, e voi, sue figlie adorabili, virtù, ragione, verità, siate sempre le nostre sole divinità. A voi sono dovuti l'incenso e gli omaggi della terra. Mostraci, dunque, o natura, ciò che l'uomo deve fare per ottenere la felicità che tu fai desiderare! Virtù, riscaldalo con il tuo fuoco benefico! Ragione, guida i suoi passi incerti nei sentieri della vita! Verità, la tua fiaccola lo illumini![10]

Tutto ciò appartiene all'Illuminismo volgare. L'Illuminismo superiore è rappresentato da quei pensatori eccezionali del Settecento che non si sono limitati a codificare la nuova visione, ma ne hanno anche messo a nudo e affrontato i profondi problemi e le tensioni interne. Tra questi autori, i più grandi furono senz'altro Hume e Kant.

Le tensioni interne della visione illuministica sono molte, ma noi ci limiteremo a indicare le più significative. Esse sono il *conflitto* tra ragione e natura, la forte tendenza della ragione a mettersi in difficoltà da sola e il conflitto tra universalismo e relativismo – tutti problemi legati tra loro.

Le due divinità dell'Illuminismo non sono in armonia. Solo i propagandisti più popolari e meno rigorosi della nuova visione hanno insegnato il contrario. La natura è un sistema unico, ordinato, onnicomprensivo che permette (anzi incoraggia) il controllo umano degli eventi mediante il riconoscimento e l'uso delle sue regolarità, ma non consente nessuna forma di manipolazione intenzionale per il tramite di magia e incantesimi e esclude, insieme, eccezioni ("miracoli") e propiziazioni. La ragione è la generica capacità umana di investigare la natura, una capacità che, nel Settecento, veniva fatta consistere in sostanza nell'uso della dimostrazione e dell'esperimento per saggiare idee a cui, in ogni caso, non si annetteva più nessuna autorità per diritto di nascita. Nessuna idea può pretendere di venir riconosciuta solo in considerazione delle sue origini. L'indagine razionale esclude qualsiasi appello all'autorità e qualsiasi pretesa a privilegi conoscitivi. Al pari degli uomini, le idee non hanno il rispetto della gente ascrittivamente, ma

devono guadagnarselo con i loro meriti. Ognuno di questi ideali – una natura ordinata, un'indagine ugualitaria e rispettosa degli elementi di prova – è ammirevole. Si tratta, però, di stabilire se siano anche reciprocamente compatibili. In altre parole, se badiamo ai dati e ai dati soltanto, abbiamo ragione di credere nella natura?

La risposta di Hume è chiaramente negativa. I dati che possediamo sono frammentari e incompleti, e soprattutto non ci dicono nulla del futuro: non possono garantirci che il futuro confermerà le regolarità del passato; così, se a giustificare le nostre convinzioni sono soltanto i dati, non abbiamo nessun diritto di credere nella perpetuazione di una natura ordinata dalle stesse leggi. Così per le nostre procedure razionali non c'è nessuna garanzia. La ragione ha distrutto i rivali e i precursori della natura, ossia le coerenti visioni teologiche o magico-rituali, ma non è in grado di giustificare la propria. Quale sia la realtà della natura, non è possibile stabilirlo. Mediante i criteri della ragione non possiamo pretendere né di conoscere la natura, né (tanto meno) di dimostrare che essa costituisca un "cosmo", un sistema unitario intessuto di ruoli sociali e di concetti naturali. Non abbiamo nessun diritto di supporre che cose e eventi formino un sistema ordinato suscettibile di utile esplorazione conoscitiva.

Tra natura e ragione c'è anche un altro conflitto. Se la natura è insieme ordinata e onnicomprensiva, costituisce un sistema ordinato che comprende in sé anche le nostre prestazioni morali e conoscitive. Ma se queste attività, come il resto della natura, sono governate da leggi che le collegano ai loro antecedenti, è possibile riconoscere loro veramente autonomia e responsabilità? È ancora possibile dire che si tratta di attività *nostre*? Dal momento che sono governate da leggi causali impersonali, è lecito attendersi che siano conoscitivamente valide? Esse sono determinate dai loro antecedenti causali e questi sono indifferenti al principio razionale. I nostri meccanismi cognitivi fanno parte della natura e servono i suoi fini, non quelli di una verità unica e universale.

La divisione del lavoro ha conferito autonomia alla conoscenza; la conoscenza autonoma ha generato una natura all'interno della quale nessuna attività può essere autonoma. Questo è il problema. Così le nostre attività conoscitive possono, nella migliore delle ipotesi, imbattersi nella verità per caso. L'antica ansia dell'Occidente sulla possibilità della salvezza individuale è sembrata cedere il posto all'analoga preoccupazione della possibilità di raggiungere la verità. La predeterminazione prende il posto della predestinazione.

Il problema della natura autodistruttiva della ragione è

una versione generalizzata del primo problema. Se la ragione viene definita come la generica facoltà di far emergere la verità senza aiuti esterni, potrà ancora essa enucleare veramente, a partire dalle proprie risorse, tutti quei principi – morali e politici non meno che conoscitivi – in riferimento ai quali d'ora innanzi dobbiamo condurre la nostra vita cognitiva e sociale? La tesi centrale di Hume è che ciò non è possibile; e Kant ha riconosciuto la forza, e in qualche misura anche le conclusioni, degli argomenti humiani.

L'Illuminismo volgare aveva sperato e pensato che il nuovo sistema esterno possedesse la stessa indiscutibile e luminosa autorità che aveva accompagnato il vecchio cosmo gerarchico rivelato. Aveva ritenuto che sarebbe emersa una nuova visione dotata della stessa notevole autorevolezza della visione antica. Naturalmente avrebbe avuto un contenuto diverso e sarebbe stata ordinata e ugualitaria. Ma per l'umanità liberata avrebbe avuto lo stesso ruolo svolto dalla visione antica a favore di un'umanità schiava di re e preti. Sarebbe stata riconosciuta, esplorata e validata dalla sua nuova e tipica rivelazione, la ragione. Tale visione sarebbe stata diversa dall'antica autorità in quanto non sarebbe stata capricciosa; non avrebbe né preteso né creato privilegi.

Ma tutto questo non doveva accadere. La nuova rivelazione risultò essere profondamente viziata dai suoi criteri e dai suoi standard, in quanto non poté produrre, o almeno non poté garantire, questi beni. La nuova natura non lasciò nessuno spazio al proprio interno alla nuova rivelazione; e la nuova rivelazione non fece valere né assecondò la natura. I più grandi pensatori dell'Illuminismo sono stati quelli che hanno messo a nudo questa crisi interna.

C'è anche il problema, strettamente legato a questa circostanza, dell'universalismo e del relativismo. La nuova visione pretendeva di avere validità universale (come avevano fatto, del resto, le visioni scritturalistico-religiose e quelle sociali che l'avevano preceduta). Senza questa pretesa, del resto, le sarebbe riuscito difficile giustificare il proprio vigoroso e attivo proselitismo. I divulgatori dell'Enciclopedia parigina si rendevano perfettamente conto, non senza una punta di amarezza e di apprensione, che ciò che a loro sembrava autoevidente aveva, invece, scarsa plausibilità e perfino intelligibilità agli occhi delle masse popolari. Essi desideravano bensì convertire tutti gli uomini, ma quando si accinsero concretamente al compito di persuadere le persone più umili e più sprovvedute, si resero conto trattarsi di un'impresa così grandiosa da riuscire scoraggiante – e ciò non solo per la credulità del volgo, ma anche per lo spirito critico autocorrosivo dei loro pari.

Nello stesso tempo, però, da un lato attribuivano validità universale alla nuova concezione della natura, dall'altro ritenevano che di questa concezione facesse parte integrante la tesi del carattere essenzialmente funzionale di ogni conoscenza. La conoscenza è una componente naturale del funzionamento di ogni organismo biologico o sociale. Senonché gli organismi dell'uno o dell'altro tipo presentano notevoli differenze interne. Tutto fa pensare che ogni specie abbia pratiche e criteri cognitivi adattivi caratteristici. E dalle diversità conoscitive riscontrabili all'interno della natura sembrerebbe derivare logicamente un relativismo generale. Ogni organismo, o ogni cultura, avrebbe una visione propria delle cose, funzionale e vincolante per lui e per lui soltanto. Nondimeno, a sua volta la visione della natura che implica inevitabilmente questo corollario relativistico si ritiene nello stesso tempo *l'unica* valida.

Hume e Kant, in realtà, non hanno affrontato il problema di questo tipo di relativismo; ma possedevano una soluzione ai primi due problemi, e una soluzione che nel loro pensiero aveva un rilievo decisamente notevole. Sebbene in generale gli storici della filosofia presentino le loro soluzioni come teoreticamente alternative, in realtà esse sono alquanto simili e le differenze che le separano, lungi dal riguardare la sostanza delle cose, sono in gran parte linguistiche e di accento. Le somiglianze, al contrario, risultano essere più profonde e importanti.

La soluzione è semplice. Ammettiamo che la natura, ossia un sistema ordinato e intelligibile accessibile alla comprensione umana, non sia in grado di autogarantirsi. Né la natura né alcun'altra autorità superiore ha sottoscritto o può sottoscrivere l'oggettività di tale sistema. Chiedere o aspettarsi questa garanzia significa supporre che esista una qualche realtà di base definitivamente conoscibile, capace di prescrivere *ante factum* ciò che l'esplorazione conoscitiva può scoprire. Dire questo significa negare l'autonomia della conoscenza e farla dipendere da una sorta di costituzione precognitiva fondamentale o radicata della natura delle cose. La ricerca non può essere nello stesso tempo libera e garantita, ossia affidabilmente sottoscritta, anche se molti filosofi sembrano desiderare che sia l'una e l'altra cosa.

In un mondo governato dalla sovranità della conoscenza, noi non ci affidiamo più a un'autorità superiore – com'è che potremmo *sapere* della sua esistenza e della sua legittima autorità? Ma non importa, sostengono Hume e Kant: noi, *la nostra mente,* funzioniamo in modo da assicurare che *le nostre* conoscenze svolgano il ruolo di autorità superiore. La garan-

zia va cercata in noi stessi, nella costituzione della nostra mente.

Quando parlavano della nostra mente, Hume e Kant pensavano all'umanità in generale. Che tra i due pensatori ci sia una notevole differenza di tono, è innegabile. Per Hume, a quanto pare, accade semplicemente che la nostra mente rileva abitualmente delle regolarità e si aspetta che perdurino. È per effetto di questa nostra regolarità psicologica che ai nostri occhi ogni natura è composta di regolarità. La contingente regolarità propria di una piccola parte della natura – cioè dei nostri abiti mentali – si riflette e si moltiplica infinite volte nell'intera natura. Hume non può garantire che la nostra mente continuerà necessariamente a operare così; rileva però che, fortunatamente e provvidenzialmente, essa opera sempre così. Diversamente da lui, Kant espone questa prospettiva in termini che, se intesi letteralmente, ispirano maggiore fiducia: la nostra mente non solo ha di fatto una certa struttura, ma non può non averla. E questa circostanza rappresenta di per sé la garanzia del fatto che tutto ciò che conosciamo avrà quella forma ordinata che noi chiamiamo *natura*.

Ora, se è vero che tra Hume e Kant ci sono differenze, è vero anche che è senz'altro più importante una circostanza che li accomuna: ossia che entrambi attribuiscono *alla nostra mente* ciò che altri autori meno acuti continuavano a attribuire alla natura esteriore delle cose. Hume e Kant avevano in comune il medesimo errore, cioè l'idea che tutte le menti sono uguali. Lungi dal vedere nella mente il punto di arrivo di uno sviluppo storico unitario, si limitarono a dare un'acuta descrizione della propria mente, del nuovo stile intellettuale emergente, e a attribuirlo a tutta l'umanità. È per questo che non affrontarono il problema del relativismo o, per lo meno, che non lo affrontarono in modo esplicito e che non fecero di tale discussione un momento qualificante della loro opera. Non potevano farlo in quanto la soluzione del loro problema centrale negava il fatto del relativismo (che pure in altri contesti essi rilevavano).

Quello di venire a capo di questo problema è un compito con cui si sarebbe cimentato l'Ottocento. Hume e Kant avevano codificato le procedure generali, non della mente umana, come essi credevano, ma di un tipo di mente umana: una mente che articola tutti i dati in una sola moneta, che considera tutti i fatti come appartenenti a un solo genere e come suscettibili di una spiegazione simmetrica – una mente le cui spiegazioni idealmente costituiscono, o almeno aspirano a costituire, un unico sistema convergente in un unico apice. In questo libro ho cercato di elaborare schematicamente la genesi stori-

ca del suo emergere. Un corollario importante della visione propria di questa mente è che i fatti sono non soltanto uguali, ma anche moralmente incolori: valori e norme morali, quale che ne sia la fonte, non possono venir sottoscritti dall'unico ordinato sistema esterno degli oggetti. Che Kant e Hume risolvessero questo problema in analogia con la loro visione della natura era cosa del tutto naturale: anche le leggi della morale hanno il proprio fondamento nella costituzione della mente umana.

Ma, di fatto, la mente umana genericamente intesa non coincide con la mente dell'uomo dell'Illuminismo: questa rappresenta un prodotto storico particolare e tutt'altro che usuale. Il modello generale di mentalità primitiva proposto in precedenza prevede una molteplicità di sottosistemi, ciascuno dei quali è saturo di valenze morali e è legato al proprio contesto sociale da regole proprie.

Una volta che l'errore humiano-kantiano di considerare universale la mente dell'uomo dell'Illuminismo fu riconosciuto come tale – e non ci volle molto tempo perché la cosa diventasse evidente – si impose questo problema: visto che la nuova prospettiva è *una* visione e non *la* visione delle cose, perché si dovrebbe preferirla alle altre? E prima ancora: si deve proprio preferirla alle altre? Che cosa la rende vincolante, ammesso pure che ci sia qualcosa che la rende tale?

L'età del progresso o operazione bootstrap

La diversità umana può essere invocata, e è stata invocata, come *soluzione* non meno che come problema. Come soluzione è diventata la più eminente e caratteristica filosofia dell'Ottocento sotto forma di fede nel progresso.

In quel momento era emersa una società che, per la prima volta nella storia, faceva affidamento su un'intensa e continua crescita economica e conoscitiva. Guardando in direzione del passato, essa ritenne di riuscire a individuare un analogo continuo moto di miglioramento che aveva il proprio apice in lei stessa. Una linea di tendenza che in precedenza a volte era stata troppo debole per poter essere percepita, e che in taluni momenti era stata interrotta da pause di regressione, ora era visibile e vistosa, e finì per apparire evidente e inconfondibile. Scrutando il futuro, alcuni pensatori ritennero di poter legittimamente attendersi che questo intenso moto di miglioramento sarebbe continuato. L'inarrestabile elevamento delle condizioni dell'umanità, nella valutazione di alcuni, non interessava soltanto la sfera della conoscenza e quella della pro-

duzione, ma coinvolgeva anche la morale, la politica e tutti gli aspetti della vita – ciò che conferiva alla vita stessa un significato nuovo. Il progresso divenne il fondamento di una nuova teodicea, di una nuova giustificazione delle tribolazioni sofferte dall'umanità. A fare da contrappeso alle ingiustizie e alle pene della specie umana era la felicità di un futuro terreno, non quella dell'al di là. Era nata una teodicea nuova.

Questa visione del progresso risolse quel problema del relativismo che la versione più semplice dell'Illuminismo non era in grado di affrontare. L'idea di progresso non contesta la radicale diversità delle prospettive e dello spirito delle varie culture e delle varie epoche – anzi la esige, la enfatizza e ne fa il proprio punto di partenza. La diversità esiste veramente, ma non è né casuale né caotica. Essa interessa credenze, valori, organizzazione, tutto, e dà luogo a grandi serie, in cui gli ultimi segmenti costituiscono il completamento, la continuazione su un livello più alto, la consumazione, di quelli precedenti. Grosso modo, inoltre, questa articolazione seriale di merito corrisponde anche alla serie temporale che ci viene rivelata dalla storia.

A questo punto il pensiero occidentale era pronto per una deificazione della storia. La storia, a quanto si pensava, rivelerebbe non già una casuale successione di diversità, ma una serie di miglioramenti continui e endogeni. La storia, se non anche l'universo, veniva pensata in analogia con un'esistenza borghese. In fin dei conti, quella di cui stiamo discorrendo è l'età della borghesia. La classe media crede nel continuo elevarsi dell'istruzione e nell'automiglioramento; la storia (con un'espressione che risaliva al Settecento) fu definita l'educazione della razza umana. Un'esistenza borghese è, prima di ogni altra cosa, *una carriera*. Essa trova la propria giustificazione primaria o esclusiva in un costante elevamento delle proprie realizzazioni, del proprio rango, della propria reputazione e della propria ricchezza. Ora emerge che lo stesso si può dire dell'universo: anche il mondo ha una mobilità ascendente.

Questo nuovo tipo di filosofia si distingue sia dalla visione platonica sia da quella cartesiana. Diversamente dalla prima, non approda alla costruzione di una giustificazione trascendente, immobile e autoritaria dei modelli organizzativi e dei sistemi di credenze propri di una stabile società agro-letterata. Diversamente dalla seconda, non teorizza un affrancamento individualistico dai pregiudizi insiti nella cultura di appartenenza; non codifica un esilio capace di rendere possibile una spiegazione e una manipolazione strumentalmente efficaci del mondo. E diversamente dallo stile proprio di entrambe,

accetta e sottolinea la diversità delle culture, e coglie (sia pure confusamente) il contrasto tra società platonica e società cartesiana. Tenta, inoltre, di elaborare una visione complessiva che collochi ciascun tipo in un grande schema capace, nello stesso tempo, non solo di spiegare e di giustificare la diversità, ma anche, e soprattutto, di conferire autorità alla propria prospettiva generale. Può infine pretendere di rappresentare il culmine di un processo che l'uomo occidentale crede o di esemplificare o di essere già sul punto di completare.

La filosofia del progresso è stata elaborata sulla scorta di due spinte separate – quella della storia e quella della biologia – che possono anche combinarsi tra loro. Inizialmente l'idea che la storia percorresse, nel complesso, una traiettoria di costante avanzamento ispirò una teoria generale del progresso; in seguito, le teorie di Darwin avallarono l'idea che questo moto di costante miglioramento interessava non soltanto la storia, ma ogni forma di vita, e quindi generalizzarono e confermarono quella prospettiva.

Come fatto centrale della vita, questa tendenza progressiva si prestava meravigliosamente a soddisfare in un modo nuovo e accettabilmente secolare quel bisogno che in precedenza aveva trovato gratificazione, per larghi settori dell'umanità, nelle grandi fedi che promettevano una generica salvezza. Si trattava del bisogno di dar soluzione al problema del male e di riconciliare l'uomo con il proprio mondo. A questo punto, a quanto sembrava, non occorreva più un salvatore, un redentore o un garante *esterno*. A rappresentare la salvezza del mondo, a offrirla e a garantirla era il mondo stesso. La salvezza del mondo scaturiva da processi insiti nel mondo stesso, da criteri derivanti da esso e da esso validati. La religione del progresso offre una soluzione superba del problema del male. Il male è sconfitto in ultima analisi da un principio fondamentale che opera *nel mondo*. Ma sul terreno dell'immediatezza il male rappresenta anche una sorta di sprone o di ostacolo necessario. Senza di esso, il conseguimento di una successiva condizione positiva perderebbe gran parte del proprio sapore e forse non avrebbe mai luogo. Perciò, in fin dei conti, il male è necessario e funzionale.

In tal modo, grazie a risorse concettuali che ora derivavano esclusivamente dal mondo, veniva temporaneamente restaurata, sia pure in modo piuttosto precario, la vecchia unificazione di fatto e valore. La più importante versione di questo tipo di teoria nel mondo del pensiero e della politica risultò essere quella hegeliano-marxista. La storia del mondo, insegnava questa teoria, ha un significato, una direzione e uno scopo. Il cambiamento non è una rottura pura e semplice del-

la continuità. La vecchia fusione fatto/valore era destinata o a consolidarsi e a completarsi nel tempo (Hegel) o ad affermarsi nel futuro, anche se in passato non esisteva (Marx). La condizione a cui l'umanità stava pervenendo avrebbe fuso le due cose ancora più intimamente.

Naturalmente questa visione nella versione marxista era destinata a diventare una delle principali religioni del mondo. Essa fonde insieme un gran numero di idee, di cui mi limito a ricordare le principali: le varie forme sociali che l'umanità ha conosciuto e conoscerà hanno un momento terminale che è anche moralmente normativo; i vari stadi che hanno preceduto l'attuale sono determinati soprattutto dalla loro base produttiva e corrispondono al suo sviluppo, alla sua continua crescita nel corso della storia; lo stadio terminale della storia non avrà né istituzioni coercitive né proprietà privata. Così, curiosamente, una tipologia sociale e una teoria della dinamica sociale di taglio materialista venivano usate congiuntamente per elaborare un messianismo politico che prometteva la fine della coercizione e, insieme, dell'illusione.

Naturalmente questa non fu l'unica teoria del progresso. In Francia e altrove godette notevole credito anche la tradizione comtiana. Il darwinismo ispirò un'ampia gamma di teorie, la più importante delle quali è forse il pragmatismo. Il pragmatismo insegnava che il processo di adattamento e di eliminazione, iniziato in una natura ancora dominata dalla violenza, in via di principio era stato proseguito dall'umanità con i suoi successivi sforzi conoscitivi e etici. Non occorreva nessuna unità superiore, né come premessa, né come garanzia, né come principio unificatore, perché questi adattamenti frammentari fossero in grado di autogiustificarsi perfettamente o fossero giustificati dal loro successo. La pragmatistica liquidazione degli unificatori e l'appassionata valorizzazione dei piccoli aggiustamenti ironicamente divennero esse stesse un grande unificatore estremamente astratto. Il pragmatismo rappresenta probabilmente la più importante filosofia nata nel Nordamerica. La visione pragmatistica di un progresso intenso e continuo è stata resa possibile dal fatto che qualcuno, quanto mai implausibilmente, ha attribuito all'uomo primitivo attività conoscitive monofunzionali, in tal modo proiettando su di lui la moderna divisione del lavoro. La visione pragmatistica è quanto mai funzionale a una cultura che conserva scarsa memoria storica di un *ancien régime* in cui tale divisione mancava.

Qui ci interessano il generale destino complessivo e la debolezza delle filosofie del progresso. Una di esse, com'è noto, è diventata la religione di Stato di gran parte del globo. Nelle re-

gioni in cui il pensiero è rimasto libero, le filosofie del progresso hanno finito col non avere molta fortuna. Nell'età agricola i sistemi di credenze, dati i loro contenuti, potevano sembrare esposti a molti rischi, ma solo di rado essi furono veramente e efficacemente messi alla prova. I meccanismi protettivi sociali e logici che li mantenevano stabili furono significativamente potenziati dal fallimento del capitale conoscitivo della società. L'intero ethos della società era semplicemente estraneo a ogni senso e a ogni aspettativa di crescita conoscitiva. Così le dottrine centrali e sacre non vennero contestate che raramente.

Ora tutto ciò è cambiato. Le neometafisiche sociali, storiche o biologiche dell'Ottocento, quando diventano sistemi di credenze ufficiali, possono avvantaggiarsi di una tutela o di tipo sociale o manifestamente coercitiva; possono continuare a sottrarsi a ogni contestazione come hanno sempre fatto i sistemi di credenze, in quanto dispongono di tutti gli strumenti necessari per farlo. Ma l'inesorabile crescita delle conoscenze e un pervasivo spirito critico le espongono a un'inarrestabile erosione. Dai modelli della storia e da quelli della biologia non si può derivare nessuna fede stabile. Sono troppo precari per sostenere un ruolo così importante di autorità morale.

Quest'ultima grande generazione di metafisiche, di sistematici avalli di questo mondo, fu un prodotto ibrido. Si trattava di sistemi che continuavano bensì a sottoscrivere il nostro ordine in nome di qualcosa di più elevato; ma questa volta tale validazione superiore era costituita solo, più o meno ambiguamente, da correnti permanenti e più profonde di *questo* mondo – e da correnti appartenenti a questo mondo quanto bastava a evitare gli esiti dualistici della vecchia prospettiva religiosa e a non offendere il nostro senso dell'unità della natura. Nello stesso tempo esse erano profonde, permanenti e distanti dalla banalità delle questioni quotidiane quanto bastava a consentire loro di guidarci con autorità. Naturalmente non è che questi sistemi siano scomparsi interamente; almeno uno di essi sembra destinato a restare a lungo un'importante presenza storica. Ma il loro tempo è ormai passato e la loro freschezza è solo un ricordo. Il nostro disorientamento ideologico attuale ha la propria scaturigine non nella morte di Dio, ma nel tramonto di questi surrogati ottocenteschi di Dio.

Note

[1] David Hume, *Storia naturale delle religioni*, in *Opere*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1971, vol. I, pp. 691-753, pp. 723-724; e, dello stesso autore, *La superstizione e l'entusiasmo*, ivi, vol. II, pp. 475-483, p. 482.

[2] Cfr. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Adelphi, Milano 1991; e Charles Malamoud, *Semantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des "buts de l'homme"*, in "European Journal of Sociology", XXIII, 2 (1982).

[3] Per un'indicazione di pensatori contemporanei che deplorano questo isolamento e sembrano aspirare a superarlo, cfr. Charles Taylor, *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna 1984; e Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

[4] I. C. Jarvie, *Rationality and Relativism: In Search of a Philosophy and History of Anthropology*, London 1984.

[5] Werner Sombart, *Gli Ebrei e la vita economica*, Edizioni di AR, Brindisi 1980.

[6] Cfr. A. V. Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*, Irwin 1966; e Theodor Shanin, *The Awkward Class, Political Sociology of Peasantry in a Developing Society: Russia 1910-1925*, Clarendon Press, Oxford 1972.

[7] A. E. Wrigley, *People, Cities and Wealth*, Blackwell, Oxford 1987.

[8] K. Marx, *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica*, in Marx-Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1986, vol. XXX, p. 299.

[9] Cfr. Mark Elvin, *Why China Failed to Create an Endogenous Industrial Capitalism: A Critique of Max Weber's Explanation*, in "Theory and Society", vol. III, 3 (1984).

[10] Paul-Henry Dietrich d'Holbach, *Sistema della natura*, Utet, Torino 1978, pp. 672-673.

6. L'ordine coercitivo e la sua erosione

Modelli di potere

Abbiamo seguito la trasformazione della prima grande sfera dell'attività umana, la conoscenza, lungo gli stadi cruciali della divisione del lavoro: dalle società di raccoglitori e cacciatori, alle società agricole e da queste al capitalismo industriale. Che ne fu, nel corso di questo processo, della coercizione? Che rapporto c'è tra modelli di potere e sviluppi del mondo cognitivo dell'uomo? E, soprattutto, in che modo l'età dell'agricoltura, in cui coercizione o predazione rappresentavano il tema e il valore centrale della vita, ha dato origine all'età industriale, in cui la produzione è diventata il tema dominante e ha mutato l'intera organizzazione e l'ethos stesso della società?

Nelle società preagrarie, in cui non si dà accumulazione di ricchezza, parlare di potere e di dominio non ha un senso molto chiaro. Un uomo che non si preoccupa del proprio futuro e che non ha mezzi per salvaguardarlo, ha solo incentivi limitati per sottomettere gli altri. Naturalmente, un dominio in vista di scopi immediati e dell'acquisizione di un certo status può darsi e si dà; ma in che misura può produrre una stratificazione di potere permanente e impersonale? Le modeste dimensioni della società rafforzano gli ostacoli costituiti dalla mancanza di risorse permanenti accumulabili.

La situazione cambia drasticamente con l'emergere dell'agricoltura. I beni accumulabili creano un surplus. Con l'esistenza di beni accumulati, il potere diventa realmente non solo possibile, ma necessario. Platone osserva che è l'esistenza di un surplus a rendere inevitabile la difesa e la tutela dell'ordine. Fondamentalmente, tu possiedi ciò che puoi difendere, fisicamente o socialmente. Proprietà e potere sono nozioni

correlative. Tu puoi difendere la proprietà o con la tua forza personale o invocando regole sociali a loro volta sanzionate dalla forza. In una società in cui non esista proprietà privata un dominio non è inconcepibile, ma chiaramente avrà persistenza, articolazioni e dimensioni alquanto limitate. Quando fa la sua comparsa la ricchezza materiale, i limiti vengono meno.

La rivoluzione agricola ha dato vita a un pervasivo fenomeno di accumulazione, ha creato ricchezza, e in tal modo ha fatto del potere un aspetto inevitabile della vita sociale. Di regole per la distribuzione di un surplus dotate di autoevidenza e della capacità di autoimplementarsi non ce ne sono. La protezione delle risorse e l'attuazione della distribuzione "equa" o approvata dei loro frutti richiede certi meccanismi. In questo modo il potere nasce e diventa una componente inevitabile dell'ordine sociale.

In generale, il potere può dividersi in primario e secondario. Un esempio di potere primario è quello di un uomo che esercita direttamente una coercizione su un altro minacciandolo fisicamente. Si ha, invece, potere secondario quando un uomo usa una regola socialmente imposta per piegare la volontà di un altro, per esempio minacciando di rendere pubblica un'accusa che gli procurerebbe una certa punizione. In questo secondo caso, l'efficacia della minaccia dipende dall'affidabilità dell'applicazione della regola sociale. Una regolarità sociale viene usata come leva. E la leva, a sua volta, dipende solo indirettamente (ammesso pure che ne dipenda) dal minacciato ricorso alla forza. Una violazione della regola può essere sanzionata dalla forza o può a sua volta dipendere da ulteriori convenzioni sociali. Può accadere che questo cerchio di regole che si sostengono reciprocamente non venga mai messo alla prova da una sfida sistematica.

La coercizione primaria è abbastanza rara; e una coercizione esclusivamente primaria, in cui non entri in gioco nulla al di fuori dall'immediato equilibrio delle forze, è rarissima, ma importante. Si può assumere che le regole sociali e la fiducia in esse siano presenti e importanti in tutte le società umane. Se, però, fosse vero, come sostenevano alcuni antropologi, che l'uomo primitivo vive in una sorta di sacro terrore delle regole (che, secondo lui, avrebbero una sanzione soprannaturale), ne seguirebbe che nella vita dei primi uomini l'ossequio per le regole ha rivestito un'importanza assolutamente speciale. Ma questa è una teoria di cui c'è motivo di dubitare: anche nelle società più semplici le regole devono venir sostenute non solo dalla fede, ma anche da meccanismi sociali, e la violazione delle stesse regole sacre non è un fenomeno sconosciuto. In-

somma sono presenti sia l'interiorizzazione delle norme sia le sanzioni materiali. I modi in cui uso della forza e invocazione di regole automaticamente rispettate interagiscono e si integrano reciprocamente variano moltissimo nei vari tipi di società.

Quando sorge concretamente il problema del potere, ci sono due soluzioni estreme, diametralmente opposte: la concentrazione del potere e l'equilibrio del potere. La logica di ciascuna di queste due soluzioni è del tutto ovvia.

La strada che conduce alla concentrazione del potere è semplice: se due o più uomini sono potenzialmente in conflitto tra loro perché uno o più di essi possiedono risorse che riuscirebbero molto utili anche all'altro, ciascuno di essi ha interesse a prendere preventivamente l'iniziativa e a sfruttare il vantaggio di cui temporaneamente disponga. Se non lo farà per primo, andrà a finire che lo farà l'altro e lui ne subirà le conseguenze. La comune consapevolezza di questo scatena il conflitto. In fin dei conti, se sai che il tuo nemico, qualora vedesse profilarsi la sconfitta, farebbe appello a tutte le sue risorse offensive, tanto vale che lo prevenga e metta in campo tutte le tue armi fin dall'inizio. In tal modo non puoi perdere e puoi avere la meglio su di lui. Questo meccanismo presumibilmente spiega perché le società agricole siano per lo più autoritarie.

La logica della situazione impone ai contendenti una sorta di spietata battaglia eliminatoria. Il fenomeno si ripete in ogni società in cui una rivoluzione distrugga il vecchio centro di legittimità riconosciuto e il vecchio cerchio delle convenzioni che si sostengono reciprocamente: emergono per autoproclamazione nuove autorità in competizione tra loro, nessuna delle quali può vantare la consacrazione del tempo. Quella che è in grado di distruggere o di spaventare più efficacemente le altre finirà per concentrare il potere nelle proprie mani. Il regno del terrore non è una deviazione, un tradimento o una "distorsione" della rivoluzione: ne è il corollario naturale. Un regime consacrato dal tempo si trova in una situazione chiaramente diversa da quella di coloro che aspirano a soppiantarlo e per affermare la propria autorità può non aver bisogno di ricorrere a misure estreme. Un nuovo centro di potere non possiede nulla che possa elevarlo al di sopra dei propri rivali se non la capacità di intimorirli in modo più convincente. Il ristabilimento dell'ordine in generale è molto più violento del puro e semplice mantenimento dell'ordine stesso. Coloro che in questo conflitto svolgono un ruolo secondario possono scegliere o di prendervi parte assumendosene i rischi o di sottomettersi a quel contendente che promette di uscirne vincitore.

Questo atto di sottomissione rende più forte la posizione di quest'ultimo e può innescare un processo di aggregazione suscettibile di conferire a un contendente un'autorità inattaccabile.

L'imprevedibilità dell'esito di un conflitto violento dipende dal suo carattere di scontro veramente totale e incurante di ogni regola. A volte, però, accade che un conflitto *apparentemente* violento, pur comportando spargimento di sangue, in realtà sia in larga misura ritualizzato e non veramente totale. Alcune tribù, per esempio, pur prevedendo e osservando una stagione di contese, la fissano in modo che non interferisca con il raccolto. E le regole pervasive che ne conseguono garantiscono un conflitto gioioso, con perdite relativamente ridotte. Tuttavia ci sono anche – anzi sono abbastanza frequenti – conflitti veramente violenti e privi di ogni regolamentazione, che costituiscono sempre un pericolo. In questi conflitti diventa importante l'imprevedibilità dell'esito. In considerazione di questa incertezza, entrambe le parti possono preferire di ritirarsi dal conflitto o di evitarne l'aggravarsi: meglio rinunciare alla speranza di vittoria che rischiare la sconfitta. In questi casi, l'esito può essere l'equilibrio del potere.

L'imprevedibilità, peraltro, può essere accresciuta da un aumento del numero dei contendenti e dalla mutevolezza delle alleanze. Le file della parte vincente possono ingrossarsi di nuovi alleati; la parte vincente, anzi, può venire identificata dalla capacità di attrarre alleati. E questa sua capacità può nascere o dalla convinzione che essa sia "nel giusto" o dal fatto che nella cultura in questione gli specialisti della legittimazione la appoggino. Si approda allora a una situazione caratterizzata da un unico vincitore e dalla concentrazione del potere nelle sue mani. La parte che vanta titoli più convincenti ai fini del successo finale può attrarre alleati/sostenitori non già perché tutti gli altri membri della società abbiano un'autentica sete di giustizia e un'incrollabile fede nel verdetto dei *clerici* o degli sciamani, ma perché sanno o sospettano che anche altre persone incerte sono altrettanto desiderose di trovarsi dalla parte del vincitore. Il modo migliore per scegliere i vincitori consiste forse nel prestare attenzione al giudizio pronunciato dai legittimatori ufficiali. Un appoggio da parte loro coagula il consenso collettivo e fa di quelli che prima erano dei contestatori altrettanti vincitori. Questa circostanza è di grande importanza quando si considera il potere relativo di guerrieri e *clerici*.

C'è, però, anche una possibilità alternativa, un altro cammino che sfocia in un relativo equilibrio. Due contendenti, essendo convinti di essere sullo stesso piano o sentendosi del

tutto incerti sull'esito di un possibile conflitto, potrebbero scegliere di astenersi dall'attaccarsi reciprocamente e di concordare, più o meno esplicitamente, una tregua. Così possono formarsi comunità al cui interno si mantiene un più o meno stabile equilibrio di potere, sia pure tutt'altro che completo.

Naturalmente possono darsi situazioni intermedie o miste. Le due possibilità estreme e diametralmente opposte sono le seguenti: intensificazione del conflitto con conseguente eliminazione dei contendenti a eccezione dell'unico vincitore finale e equilibrio di potere tra i contendenti. Ma possono crearsi situazioni complesse che combinano elementi propri delle due situazioni estreme. È ciò che avviene quando, per esempio, accanto a una totale concentrazione del potere nei rapporti tra due comunità – qualcosa di analogo alla relazione tra spartiati e iloti – si dà, nello stesso tempo, equilibrio di potere *all'interno* del gruppo dominante. Un'altra possibilità è che esista un'unica autorità centrale che, pur dominando le comunità locali e espropriandole del loro surplus, preferisce accordare loro una certa autonomia: lasciare che si amministrino da sole può esserle più facile; governarle direttamente potrebbe essere non solo arduo, ma anche meno produttivo. In tal caso, mentre lo Stato centrale possiede un centro di potere nettamente definito, le comunità locali che esso domina possono essere internamente ugualitarie: esse possono benissimo adottare il modello dell'equilibrio di potere, anche se di esso non c'è traccia nei loro rapporti collettivi con il governo centrale.

In via provvisoria si potrebbe accettare l'ipotesi che in generale, quando non operino speciali fattori in senso opposto, l'esito a cui si perviene sia quello di una concentrazione del potere. L'equilibrio del potere è sempre precario e, una volta che sia stato disturbato, non è che possa essere facilmente ristabilito. Coloro che si trovano a beneficiare di una temporanea condizione di vantaggio, infatti, sarebbero folli a non cercare di approfittarne per renderla permanente. Perché dare la possibilità di un ricupero all'avversario sconfitto? Per lo più le società agricole presentano gravi disuguaglianze economiche e una concentrazione del potere gelosa e esclusiva. Quali fattori potrebbero contrastare il ricorrente fenomeno della coagulazione del potere in un unico centro?

Le società pastorali, specialmente (ma non esclusivamente) se nomadi, forniscono un ambiente in cui la centralizzazione del potere, pur non essendo sconosciuta, tende, quando si verifica, a avere vita breve e effimera, e a produrre, in breve tempo, un ritorno alla situazione iniziale di mancanza di un potere centralizzato.[1] La cosa è facilmente spiegabile: le socie-

tà pastorali possiedono bensì beni suscettibili di accumulazione, ma si tratta di beni *mobili*, e i loro possessori possono benissimo sottrarsi al dilemma del conflitto preventivo. Potendo sfuggire ai loro potenziali oppressori, non diventano necessariamente o oppressi o oppressori.

Qualcosa di analogo si può dire delle società contadine che vivono in condizioni ambientali difficili. In generale i contadini sono legati ai loro campi e quindi si prestano facilmente a venire sfruttati: non possono fuggire. Nondimeno, se i loro campi si trovano su terreni difficilmente accessibili, potrebbe darsi che sottometterli diventi troppo arduo per essere vantaggioso. In queste circostanze non è raro che nascano comunità contadine autonome, relativamente ugualitarie e non centralizzate.

Un altro esempio di diffusione del potere è quello che prende avvio dalla frammentazione dello strato superiore della popolazione. A volte l'autorità centrale è bensì capace di soggiogare regioni lontane, ma, dopo averlo fatto, si trova a dover affrontare il problema del loro sfruttamento. Idealmente, può farlo delegando temporaneamente l'autorità a rappresentanti locali revocabili. Questa è la soluzione burocratica, consistente nel governare questi territori per il tramite di intermediari temporanei, la cui autorità delegata promana dal centro e può essere revocata in ogni momento.

Ma questo ideale non è sempre praticabile e spesso dà luogo a fenomeni di corruzione. Come i governanti possono preferire di governare intere comunità contadine che facilitino all'amministrazione il compito di prelevare i tributi locali, così l'autorità centrale può preferire anche di operare per il tramite di rappresentanti reclutati sul posto, dove già godono di un certo potere. Ma può anche accadere il contrario, ossia che uomini che hanno iniziato la propria carriera come delegati del centro col passar del tempo si creino e consolidino una base di potere locale. L'autorità centrale si imbatte in un dilemma insolubile: se i suoi rappresentanti locali sono deboli, non saranno in grado di difendere il loro feudo né dai nemici esterni né da un'eventuale ribellione interna; ma se sono troppo forti, si creeranno una base di potere indipendente e alla fine potranno agire autonomamente.

Quando quest'ultimo processo prende piede, si determina una situazione in cui lo strato dirigente formato dai guerrieri/amministratori locali finisce per frammentarsi e i suoi membri diventano totalmente indipendenti non solo dall'autorità centrale, ma anche gli uni dagli altri. Quando questa situazione viene riconosciuta formalmente e ratificata da un ethos, da riti formali e da un insieme di norme e di leggi, abbiamo il fenomeno del "feudalesimo".

Ci sono poi le comunità urbane e, in particolare, le città commerciali. Non tutte le città sono abitate soprattutto da commercianti o da produttori diversi dagli agricoltori, e certamente in generale le città non fanno eccezione alla nostra ipotesi di fondo, ossia alla presunzione della concentrazione del potere. Ma per alcune tutto questo è vero: esse rappresentano, forse, il più importante fenomeno unitario all'interno del mondo agricolo, in quanto sembrano rappresentare l'unica via d'uscita da questo tipo di organizzazione sociale.

Le comunità pastorali sono un esempio di partecipazione politica e culturale diffusa, ma certamente sono anche incapaci di trasformarsi in una realtà diversa e, ancor più, di trasformarsi conservando queste virtù. Lo stesso si può dire delle comunità contadine indipendenti, anche se queste, in alleanza con le città commerciali, possono concorrere alla trasformazione sociale. La diffusione feudale del potere e la ratificazione formale del privilegio forse hanno contribuito anche alla creazione di un governo responsabile della propria azione e vincolato al rispetto della legge, inculcando la nozione di diritto e di governo contrattuale.

Ma per lo più queste forme sociali hanno in comune una caratteristica negativa. Esse possono obbligare i loro membri a essere contemporaneamente produttori e guerrieri (come avviene nelle comunità contadine indipendenti e tribali), e in questo caso il carico notevole dei doveri *sociali* inibisce la divisione del lavoro: una caratteristica tipica di questo tipo di società è la propensione a disprezzare gli specialisti del commercio e dell'artigianato. Ma può anche accadere, in alternativa, che tali società dividano nettamente i propri membri nelle due categorie rigorosamente distinte dei produttori e dei guerrieri. Né le popolazioni oppresse né gli uomini che hanno interiorizzato insieme l'ethos dell'impegno militare e il disprezzo per gli specialisti promettono di diventare degli innovatori economici. Lo stesso si dica di coloro che combinano violenza e produzione. Ai fini di una svolta radicale e di un superamento dell'*impasse* delle società agricole, sembrano necessari uomini che siano produttori e che si sottraggano all'oppressione senza trasformarsi anche in specialisti della coercizione. Ma questa figura è possibile? Parlando in generale, essa va contro la logica della società agricola.

Le comunità ugualitarie di tipo partecipativo fanno fronte ai propri problemi interni e assicurano la propria difesa esterna esigendo e instillando un forte senso di lealtà, generalmente organizzato in una serie di unità e sottounità "segmentarie" inserite l'una nell'altra. Spesso, ma non sempre, tali unità si autoconsiderano altrettanti gruppi di consanguinei. Ai loro

occhi gli obblighi di lealtà in genere scaturiscono dal *sangue* o dalle *ossa* che hanno in comune (i miti dell'incarnazione fisiologica della comune identità variano). I legami di consanguineità possono anche non essere reali e spesso, diversamente da ciò che talvolta si è pensato, i membri delle tribù ne sono consapevoli. Ma in un senso culturale, e a dispetto della varietà dei modi, queste "repubbliche di cugini" non sono meno vincolanti delle società caratterizzate dalla presenza di un oppressivo capo centrale. Gran parte dell'umanità deve decidere se sottostare al re o a un cugino, e non mancano persone che finiscono per subire l'oppressione dell'uno e dell'altro. Il problema è se sia possibile sottrarsi, insieme, a re e cugini.

Le città possono essere semplicemente o centri amministrativi o centri religioso-rituali o combinazioni di entrambe le cose. Esse non sono necessariamente indipendenti nemmeno quando sono centri di commercio e di produzione artigianale. Ma quando sono indipendenti e dedite ai commerci, per tutelare i propri commerci, oltre che centri commerciali possono diventare forze di protezione dei commerci in genere, e questo può promuovere una concentrazione di potere. A parte queste possibilità, resta un residuo importante di società urbane che si dedicano alla produzione e politicamente non sono eccessivamente centralizzate.

L'esistenza di città commerciali rette da un unico capo autoritario non è né inconcepibile né priva di conferme storiche. Di fatto, in certi stadi primitivi del commercio tra un hinterland barbarico e un centro più evoluto, queste sono forme sociali alquanto comuni. L'Europa settentrionale e orientale del Medioevo e diverse regioni dell'Africa nera ai margini dell'espansione araba e europea hanno visto nascere al loro interno effimeri mini-Stati di questo tipo. Tutto ciò diventa tanto più probabile quando il commercio interessa non già una vasta gamma di prodotti, ma poche merci di grande pregio, per esempio schiavi e metalli preziosi.[2]

Ma un commercio diversificato che interessi una vasta gamma di prodotti, che sia legato alla produzione e tenga testa ai cambiamenti di un mercato complesso, non si presta a venir gestito in questo modo. La complessità dell'operazione richiede le autonome attività di commercianti numerosi e indipendenti. I rapporti tra questi commercianti sono in qualche misura almeno analoghi a quelli che ci sono tra pastori e contadini della montagna. Anch'essi mireranno a instaurare un equilibrio politico di potere, più che a fomentare il conflitto e a ingaggiare una battaglia preventiva.

In effetti, rispetto alle tribù ugualitarie, essi hanno un incentivo ancora più forte per perseguire questa soluzione. Le

prime finiscono per trovarsi in una situazione a somma zero in cui il guadagno materiale di uno può verificarsi solo a costo della perdita di un altro; ma, data l'imprevedibilità dell'esito, ognuno dei contendenti accetta di astenersi dall'aggressione. I membri di queste tribù si avvantaggiano anche di quella reciproca assicurazione contro l'aggressione esterna che vicendevolmente si offrono. Queste considerazioni – incertezza dell'esito di un conflitto interno, aiuto reciproco nei conflitti esterni – valgono anche nei conflitti tra commercianti; ma al di sopra di esse c'è la considerazione che il gioco non è a somma zero. Se la città commerciale prospera, il singolo cittadino non prospera esclusivamente in proporzione della disgrazia economica di un altro. I cittadini possono prosperare *insieme*. La prosperità di alcuni può costituire il fondamento della prosperità di altri.

I membri delle tribù ugualitarie conservano libertà e uguaglianza grazie a un elevatissimo indice di partecipazione militare, per usare la bella espressione di S. Andreski.[3] Tutti quanti hanno il dovere e il lusinghiero privilegio di prender parte alle azioni tese a infliggere violenza e a resistere alla violenza. Di fatto, tendono a trattenersi dall'invischiarsi in continui scontri così come i guerrieri feudali si astengono da futili guerre private con i loro simili e da giochi sanguinari.

Le comunità commerciali urbane possono sollecitare i propri concittadini a prender parte alla comune difesa della città, e nei casi estremi lo fanno. I cittadini, però, saranno molto meno disponibili a dedicarvisi continuamente e non lo faranno se non con molta riluttanza. La pratica della violenza non perverà il loro ethos, tant'è che spesso tenderanno a affidare questi compiti a dei mercenari. La ragione è semplice: per eccellere nei commerci e nella produzione, come in molte altre cose, occorre concentrazione, e un risultato veramente buono assorbe gran parte del tempo di chi pratica queste attività. Un pastore non si cruccia di spendere gran parte del proprio tempo nell'esercizio della violenza: non gli costa nulla farlo mentre bada al suo gregge. Inoltre difendere le pecore dagli assalti di animali feroci e soprattutto di altri pastori costituisce un continuo addestramento alla violenza. Ma se vuoi concentrarti sui sottili movimenti del mercato e sulla tua situazione patrimoniale, può riuscirti fastidioso dedicare troppo tempo alla pratica dell'arco o alle esercitazioni del *Territorial Army*.[4] L'eccellenza richiede specializzazione, e la specializzazione ha il suo prezzo.

Così alcune comunità urbane dedite ai commerci avranno un tipo di governo basato sull'equilibrio del potere (un assetto che, ovviamente, può essere lontano mille miglia da un uguali-

tarismo generale e da una partecipazione piena e ampia). Esse saranno del tutto aliene da quell'esaltazione totale di un "onore" violento che pervade così spesso il mondo contadino. Solo questo tipo di società, almeno apparentemente, sembra capace, sia pure in circostanze favorevoli e magari uniche, di diventare l'agente di una svolta nel senso di un superamento del mondo contadino. Solo esso può porre termine, insieme, al dominio dei rossi e dei neri, dei guerrieri e dei *clerici*.

Le condizioni della svolta

La società contadina è condannata alla violenza. Essa accumula quantità notevoli di ricchezza che vanno necessariamente difese e poi distribuite. La ricchezza non è mai affidabilmente sufficiente, in quanto la società agricola è malthusiana: la necessità di espandere la forza lavoro destinata alla produzione e alla difesa la spinge a espandere la popolazione fino quasi al limite del tollerabile. Apprezza la prole, o almeno la prole di sesso maschile, e quasi inevitabilmente va incontro a periodiche carestie. Le fortezze in cui si accumula il grano, di qualunque tipo siano, vanno necessariamente difese. Malthus, forse, non ha messo sufficientemente in luce le conseguenze politiche, che pure erano chiare già a Platone, delle strategie sociali di distribuzione e dell'esistenza di risorse accumulate. Il quadro disegnato da Malthus fa pensare a un'umanità libera che, ai margini della società, muore letteralmente di fame – qualcosa di simile alla società inglese di inizio Ottocento. Ma durante l'età agricola, l'umanità non era per lo più né libera né al riparo dalla fame, bensì oppressa e sottoalimentata. La morte per fame era legata al rango, che era rispettato e costituiva anche uno strumento di controllo sociale. Alla radice del comportamento degli uomini c'era il desiderio di conservare e di migliorare il proprio status.

La logica della situazione è rafforzata dall'ethos pervasivo dell'età agricola e nello stesso tempo lo rispecchia. Raramente il lavoro è fatto oggetto di un autentico apprezzamento: e sarebbe strano che lo fosse, visto che esso rappresenta il destino degli strati più bassi della società. A volte è lodato negli altri, in quanto consente loro di pagare le decime o le tasse ai loro superiori; raramente se ne mena vanto in prima persona. I valori dominanti sono i valori della classe dominante. La formula marxista, pur non essendo sempre valida per la sfera delle "idee" per la quale è stata originariamente formulata, sul terreno dell'etica normativa ha una certa plausibilità. Il mondo agricolo non può che esaltare lo stile di vita del ceto domi-

nante e lo fa sia con i precetti che con l'esempio. Esso tende a avere, se non uno Stato esemplare, almeno una classe esemplare.[5]

Non sempre pone la violenza in cima alla scala dell'eccellenza, ma l'equazione occidentale di nobiltà e vocazione militare chiaramente lo fa. Talvolta colloca gli scribi/legittimatori al di sopra degli uomini di spada, ma non va dimenticato che sono gli scribi a formulare e a registrare i principi. D'altro canto, spesso essi si abbassano a compiacere la vanità dei loro più potenti padroni. Non sempre tentano, come Platone e i bramini, di accreditare un programma sociale che elevi la loro classe di appartenenza al di sopra di tutte le altre. I bramini hanno convinto i guerrieri a accettare un livello sociale inferiore al loro, ma in pratica furono pur sempre i guerrieri a controllare i dettagli dell'ordinamento castuale.[6] Incredibilmente i bramini riuscirono a persuadere i pastori che li avevano conquistati a accettare la sacralità e l'inviolabilità della mucca. Si dice che vincere le proprie repulsioni significa assicurarsi i più grandi piaceri: analogamente, la proibizione del più grande piacere è la prova più eloquente di ascendente morale. Il fatto di essere riusciti a trasformare uomini abituati a mangiare carni bovine in adoratori delle mucche è la dimostrazione più eloquente e inconfutabile dell'autorità dei bramini.

A volte le società agricole invertono i propri valori, in quanto questi, anziché rispecchiare la gerarchia sociale, la sfidano esplicitamente. È ciò che accade quando una società di questo tipo esalta, non già l'ostentazione, il consumo e l'aggressività, ma l'umiltà e l'ascesi. Queste inversioni dei valori, che rivestono un'importanza enorme nella storia dell'umanità, possono considerarsi, almeno in parte, espedienti impiegati da elementi contestatori del più vasto mondo dei *clerici*. Uno dei modi in cui i legittimatori acquistano influenza e potere è quello di estraniarsi e di dissociarsi dal sistema formale; e ascesi e umiltà rappresentano una sorta di ostentato autoesilio. La logica del mondo agricolo, però, non ammette che tali valori vengano praticati coerentemente e universalmente. Quando in una società di questo tipo un complesso di valori devianti incontra un'accettazione generalizzata, accade anche che l'umanità si sottragga ai vincoli della civiltà agricola.

La spada è più potente dell'aratro. Coloro che imparano a maneggiare la spada e fanno di questa abilità la propria professione e la propria attività abituale prevedibilmente combatteranno con una destrezza molto maggiore di quella degli uomini dell'aratro che, invece, la usano solo di quando in quando e in casi estremi. A volte, ovviamente, nelle comunità

di liberi contadini, gli uomini dell'aratro sono anche uomini di spada. È ciò che accadeva nell'antica Roma. E gli agricoltori ussiti della Boemia del Quattrocento sconfissero sonoramente i crociati che dovevano sottometterli. Ma questo è un fatto eccezionale.

La situazione di equilibrio non dura quasi mai a lungo. Gli uomini di spada prevalgono e a questo punto hanno ben pochi motivi per lasciare ai produttori, ora del tutto indifesi, più dello stretto necessario alla produzione. Nell'antico Impero Ottomano fu formulata una semplice o elegante teoria politica che riassume fedelmente e lucidamente la condizione generale di una società agricola. I governanti esistono per mantenere la pace, in modo che i produttori possano produrre. I produttori, che beneficiano della pace, devono pagare le tasse per mantenere i governanti e il loro apparato. È il cerchio dell'equità. Questa teoria precede la teoria del valore-lavoro e se ne diversifica in quanto rivendica una quota ai tutori della pace per il contributo che danno alla creazione del valore. Sociologicamente è molto più profonda. Una teoria del valore imperniata esclusivamente sul lavoro "incorporato" nel prodotto, ignorando la coercizione che esso inevitabilmente racchiude, appare alquanto arrischiata. L'Impero ottomano rappresentava la condizione umana più tipicamente di quanto non facesse l'Inghilterra dell'Ottocento, e i suoi teorici compresero meglio di Marx il rapporto tra forza e valore.

In queste condizioni generali il problema di quale debba essere il contributo che i governati devono ai loro governanti o di come vada concretizzato un prezzo giusto o minimo per il mantenimento della pace, non si pone nemmeno. Le opinioni dei governati su questo punto hanno un interesse puramente accademico. Essi non vengono consultati. I governanti sono liberi di prendere ciò che possono o ciò che desiderano.

Indubbiamente al riguardo vige un'enorme varietà di situazioni. Astuzia, tradizioni, alleanze, possono permettere ai membri della società diversi dagli specialisti della coercizione di conservare per sé più di quel minimo che il semplice equilibrio di potere consentirebbe loro di trattenere. Uno dei ruoli più importanti della religione nelle società agricole è precisamente quello di consentire ai governati di tenersi stretta una porzione della ricchezza accumulata. I governanti hanno bisogno di personalità religiose che legittimino il loro potere, favoriscano la coesione sociale e svolgano funzioni arbitrali; i governati, così, possono avvalersi del prestigio della religione per proteggere parte della ricchezza dalla confisca. Essi possono avvantaggiarsi, inoltre, della competizione tra governanti rivali: questi, infatti, si contenderanno l'appoggio dei gover-

nati offrendo loro condizioni migliori. Complessivamente, comunque, tutti questi espedienti e stratagemmi non modificano molto la situazione di fondo. In generale, la società agricola è caratterizzata dalla concentrazione della ricchezza nelle mani dei governanti, che hanno il monopolio della coercizione e della difesa dai nemici, e dalla povertà dei governati.

Possono dei membri particolarmente abili della classe dei governati dissimulare non occasionalmente il possesso della ricchezza e servirsene per assoldare uomini di spada e per disfarsi dei propri governanti? Certamente questo può accadere e a volte accade. Ma quando accade, gli ex governati diventati i nuovi governanti non hanno nessun incentivo a non comportarsi esattamente come i loro predecessori. Perché mai continuare a sacrificare la propria vita nella produzione di ricchezza? Perché insistere in un'attività ardua e pericolosa? L'esercizio, l'uso e i piaceri del potere sono incomparabilmente più gratificanti. Nella Spagna medievale si diceva che la guerra agli infedeli era una via alla ricchezza più breve e più onorevole dell'attività produttiva. E lo era effettivamente. Un capovolgimento della sorte, il rovesciamento di una situazione politica, provoca un avvicendamento di persone, non modifica la struttura complessiva o l'ethos di una società.

Il nostro problema è quello di capire in che modo, almeno in un'occasione, possa darsi non solo un avvicendamento di persone, ma anche un cambiamento della struttura complessiva: in che modo possa accadere non solo che i deboli, le persone senza spada, abbiano la meglio sugli uomini di spada, ma anche che cambino l'organizzazione stessa e l'ethos di una società, e che, come tema e valore centrale della vita, la produzione prenda il posto della predazione. Nella condizione caratteristica della società agricola tutto milita contro questo miracolo. Eppure questo miracolo è avvenuto, e di conseguenza il mondo si è trasformato contro ogni previsione. In che modo è potuta accadere una cosa simile?

Le spiegazioni proposte sono molte e varie. Magari in qualche combinazione, esse possono fornirci la risposta.

1. *Il feudalesimo come matrice del capitalismo.* – Nel sistema feudale, un ceto ristretto di professionisti della guerra, ognuno dei quali dispone di una base locale, ha il monopolio della guerra e del governo, ma deve lealtà, nominalmente o non solo nominalmente, a un monarca centrale. I rapporti tra i membri dei vari livelli di questa struttura stratificata, tuttavia, sono, idealmente e in via di principio, di tipo contrattuale. Pur fondandosi sullo status e non sul contratto, il feudalesimo permette e anzi afferma un curioso mercato libero della leal-

tà, prevedendo concessioni di terre in cambio della prestazione di servizi leali. Lo status determina a che tipo di contratto un uomo può accedere, ma gli consente un certo margine nella scelta dei propri partner contrattuali all'interno di un dato gruppo di status. Questo modello di rapporti in parte contrattuali e in parte vincolanti costituisce un precedente importante.

I centri urbani dei commerci e delle attività artigianali crescono sotto la protezione di governanti locali o centrali. Ben presto essi raggiungono l'autonomia, perché, in vista della raccolta dei tributi, per il monarca è più facile e comodo mettere a punto una convenzione con queste comunità, consentendo loro di raccogliere esse stesse le proprie tasse. In questo modo, forse le tasse daranno un gettito inferiore, ma lo daranno prima e con meno fastidi. Il monarca centrale potrà anche ottenere di più in cambio di maggiori libertà, e ancora di più se, grazie a tali libertà, i beneficiari locali prospereranno. Alla fine governante centrale e baroni locali entrano in conflitto. Il primo si allea con i cittadini che hanno acquisito un peso autonomo, toglie potere ai baroni locali e centralizza la società. Resta, però, il problema: una volta che egli ha mandato a effetto questo disegno, che cosa gli impedisce di ristabilire una versione centralizzata del vecchio predominio della forza sulla ricchezza?

2. *Il dualismo Chiesa-Stato.* – Nel corso della frammentazione medievale del potere, emerge un sistema bipolare in cui un'organizzazione clericale centralizzata acquista il monopolio della legittimità a costo di rinunciare, quasi dovunque, a avere un potere temporale diretto. Il potere temporale frammentato seleziona la sua classe dirigente in base alla *legittimità* dei natali, mentre la Chiesa acquista il monopolio della legittimazione delle unioni procreative.[7] Sebbene la Chiesa possieda un potere militare relativamente modesto, la sua diffusione in molte sfere temporali le consente di competere di volta in volta per il dominio della maggior parte di esse per lo meno alla pari e a volte di imporsi nelle questioni più importanti. Canossa *docet.* La separazione tra suprema fonte di legittimità e autorità politica immediata pone dei limiti alla rapacità dello Stato. Si noterà che, ancora una volta, questa spiegazione per sé serve a ben poco. Una riaffermazione del potere e dell'indipendenza della Chiesa nella Controriforma ha avuto effetti del tutto diversi da quelli che qui si tende a spiegare.

3. *L'autolimitazione dello Stato.* – Per varie ragioni possibili, lo Stato centralizzato che si è imposto soppiantando la

frammentazione medievale è uno Stato rispettoso della legge, non uno Stato che ricorre alla confisca. Forse questa circostanza costituisce una sopravvivenza culturale legata all'eredità giuridica romana[8] o, più plausibilmente, al fatto che la nuova ricchezza commerciale e poi industriale è di quelle fragili che non si possono confiscare. Non è possibile impadronirsene come ci si impadronisce di un sacco di patate; basta qualche interferenza di troppo perché sfiorisca.[9] Presumibilmente i governanti hanno scoperto che le potenzialità dei loro sudditi in termini di gettito fiscale diminuiscono, se li si opprime sfacciatamente o comunque arbitrariamente. Uno Stato di questo tipo si trova a dover competere militarmente con altri Stati simili a lui e la sua forza dipende dalle sue risorse finanziarie. Ebbene, dal momento che esso governa una società in parte commerciale, i suoi introiti sono maggiori se i sudditi prosperano. E per prosperare occorre che abbiano un certo grado di sicurezza e di libertà. Come sanno coloro che governano uno Stato, una pressione fiscale eccessiva o arbitraria è controproducente. In presenza di certe condizioni, quindi, uno Stato rispettoso della legge diventa più forte di uno Stato arbitrario.

4. *L'autolimitazione dei cittadini.* – Nella situazione tradizionale, i governanti sono oppressivi e ricorrono all'attacco preventivo non solo per rapacità, ma anche per effetto di una cautela che è del tutto razionale. Se non spoglieranno i nuovi ricchi, i nuovi ricchi spoglieranno loro. Ma le persone che hanno adottato l'etica del lavoro propria del protestantesimo, oltre a reinvestire i profitti, avranno anche la tendenza a non trasformarli né in beni da ostentare, né in prestigio e in potere. È vero che gli estremisti protestanti inglesi hanno dato vita a una rivoluzione ideologica; ma quando questa fallì, abbracciarono il pacifismo e, anziché mirare al dominio della società, si accontentarono di chiedere tolleranza. Almeno della borghesia, si può dire che ha rinunciato alla rivoluzione; e così i vecchi governanti hanno potuto trovare un accordo con essa.

5. *La permeabilità dell'aristocrazia.* – L'aristocrazia non era una casta o un ceto rigorosamente circoscritto; al contrario, adottando il principio della primogenitura e quindi prevedendo l'esclusione dei suoi stessi rampolli più giovani, dimostrava che le sue intenzioni erano non già di combattere la nuova ricchezza, ma di fraternizzare con essa. Il desiderio di sistemare i figli più giovani nelle attività produttive può benissimo sposarsi con la disponibilità a assorbire ricchezza

sotto forma di dote. La tesi ampiamente condivisa della permeabilità dell'aristocrazia inglese è stata bensì criticata,[10] ma il problema resta aperto e l'idea conserva tutta la sua plausibilità.

6. *Disponibilità di una quota di ricchezza crescente da destinare alla corruzione.* – Nei primi stadi del suo sviluppo, il nuovo ordine imperniato sulla produzione ha dovuto tacitare i vecchi governanti con elargizioni in denaro; negli stadi successivi, ha dovuto elargire denaro non già ai governanti, ma ai ceti più umili per placare i nuovi poveri della città.

Una svolta pura e semplice in direzione dei commerci, sia pure favorita dall'improvvisa apertura di mercati nuovi e da circostanze politiche interne e esterne favorevoli, non avrebbe avuto i mezzi per comprare il silenzio dell'opposizione, se le risorse complessive non fossero state in espansione. È difficile immaginare che il nuovo ordine abbia potuto emergere in condizioni vicine a un gioco economico a somma zero o anche in condizioni in cui l'incremento decrescente tendesse a produrre un gioco a somma prossima allo zero.[11] Che cosa dunque ha reso possibile questa espansione?

7. *Innalzamento del tetto delle scoperte utilizzabili.* – Precondizione dell'espansione delle quote di ricchezza da destinare alla corruzione era l'innalzamento del tetto delle scoperte tecniche utilizzabili.

Ogni società dispone di un certo equipaggiamento tecnico e, tenendo conto di questo, è possibile prevedere la gamma delle innovazioni e dei miglioramenti che plausibilmente sono alla portata della società in questione. Una società, disponendo di uno strumento di un certo tipo, può escogitarne un altro che impiega gli stessi materiali e gli stessi principi, ma in modo più efficiente. Specificare questo ipotetico e controfattuale "tetto delle scoperte utilizzabili" è naturalmente alquanto difficile. Questa nozione può facilmente diventare circolare. Se nei vincoli di una società includiamo anche la "riluttanza a cercare o a sfruttare una data innovazione", perverremo facilmente alla conclusione che, per ogni società, il "tetto" si trova saldamente appena al di sopra della sua testa: la società non può avere nessun altro equipaggiamento al di fuori di quello che di fatto ha. Qualcuno potrebbe incorrere nell'errore opposto di collocare il "tetto" troppo in alto e attribuire alla società un potenziale eccessivamente elevato. Ma la nozione in parola non va usata né in modo troppo restrittivo né in modo troppo liberale. Anche se non si può negare che, al riguardo, sussista

un margine di arbitrarietà, quali siano i tetti di possibilità di società date, grosso modo è possibile specificarlo.

La mia tesi è che, per la maggior parte delle società, questo tetto è piuttosto basso e va collocato poco al di sopra della testa dei suoi membri. Questi possono bensì concepire e utilizzare delle innovazioni, ma non hanno la percezione della possibilità di un'innovazione sostenuta e radicale. Questo spirito, il profilarsi di un progresso scientifico e tecnologico accelerato, coincise con la marcia dei produttori verso il dominio della società. Tale progresso ha assicurato loro, alla fine, quella quota crescente di fondi da destinare alla corruzione senza i quali per loro sarebbe stato ben difficile prevalere.

Si potrebbe affinare questo argomento dicendo che il tetto doveva essere relativamente *basso* nei primi stadi della transizione, ma si è elevato e ha dovuto elevarsi – perché avvenisse il miracolo – al momento giusto. *All'inizio doveva essere piuttosto basso* perché diversamente avrebbe avuto ripercussioni politiche eccessivamente drammatiche e presumibilmente controproducenti.

Un moto eccessivamente precoce e improvviso del potere tecnologico avrebbe avuto presumibilmente una delle seguenti conseguenze: di mettere in allarme i beneficiari dell'*ancien régime* spingendoli a prendere misure preventive o anche di far sorgere in loro, o in coloro che controllavano il nuovo potere, la tentazione di usare il potere stesso per imporre un facile dominio politico. Questa evenienza avrebbe eliminato gli incentivi a un'ulteriore crescita economica e conoscitiva. Qualcosa di analogo accade quando delle società arretrate sono dominate da Stati che prendono a prestito dall'esterno le tecniche della coercizione. Una caratteristica importante dei primi stadi di crescita è che tale crescita non riesce ancora né a spaventare né a attrarre coloro che pensano soprattutto in termini di potere. Comunque la conquista finale del mondo da parte del nuovo ordine sociale dipende da una drammatica accelerazione della crescita della nuova tecnologia nel corso dell'Ottocento – una crescita che consentì alle nazioni produttrici di dominare i vecchi predatori senza sforzi particolari. Esse lo fecero, come si dice con un'espressione divenuta famosa, in uno stato di distrazione. Nello stesso tempo furono in grado di usare il nuovo potere tecnologico per attenuare lo scontento interno che, secondo il più celebre analista del nuovo ordine, era destinato alla fine a distruggerlo.

8. *Sopravvivenza di comunità privilegiate di contadini.* – All'interno del mondo contadino, può accadere a volte che certe comunità di produttori più o meno liberi e uguali, capaci di condurre i propri affari, riescano a sottrarsi alla tendenza alla

concentrazione del potere, preservando all'interno della comunità di appartenenza l'equilibrio del potere. Ma questo tipo di società non costituisce una possibile via di uscita dalla stagnazione agricola. I cugini non sono meno soffocanti dei re. Queste società tendono a avere un ethos comunitario fortemente antiindividualistico, apprezzando la lealtà al clan più di ogni altra virtù.

Le società di questo tipo difficilmente possono rappresentare la via di accesso alla modernità. Anche se la coraggiosa presa di posizione dei cantoni svizzeri contro l'autocrazia asburgica è sempre stata oggetto di grande ammirazione, è lecito dubitare che essa abbia contribuito in maniera significativa all'emergere dell'Europa moderna. La libertà può bensì avere due voci, ma quella dei commerci marittimi si è fatta sentire molto più chiaramente di quella delle montagne. E quanto agli altri membri di tribù montanare semiautonome, partecipative e continuamente in lotta con i propri vicini, che riuscirono a sopravvivere a lungo nella storia europea, sia tra le montagne scozzesi sia in Corsica, negli Abruzzi o nei Balcani, è veramente difficile farne dei soldati dell'Illuminismo. Essi hanno la marcata tendenza a combattere dalla parte sbagliata, come fanno ancora oggi nello Yemen. David Hume, che sapeva bene che cosa fosse l'Illuminismo e chi fossero i suoi nemici, descrisse i cinquemila montanari che seguirono Bonnie Prince Charlie a Derby come i più coraggiosi e peggiori abitanti dell'Inghilterra. Ora, è bensì possibile dare una visione romanzesca di queste persone, ma solo dopo averne recuperato la realtà storica.

In generale io trovo questo argomento convincente. Recentemente, però, Macfarlane ha proposto un caso che, in un certo senso, sembra provare che i liberi contadini stanno dalla parte della modernità.[12] La situazione che ne emerge è grosso modo, e quindi in forma inevitabilmente semplificata, la seguente: in zone importanti dell'Europa nord-occidentale, nelle quali successivamente emerse una civiltà individualistica e orientata alla produzione, sopravvissero dei produttori agricoli liberi e individualisti, che non perdettero mai del tutto la propria indipendenza; stranamente, essi non furono né ridotti in servitù né ipersocializzati in un gruppo di consanguinei; in qualche modo sfuggirono al dilemma rappresentato dalla scelta tra spirito di lealtà al clan o servitù; avevano un'idea sorprendentemente individualistica dei rapporti di consanguineità.[13] In questa prospettiva, la visione opposta della situazione medievale in questa regione è, almeno in parte, frutto dell'assunto ottocentesco che i contadini premoderni di questa zona *dovevano* assomigliare ai contadini ben più arre-

trati che nell'Ottocento risultarono sopravvivere nell'Europa orientale, in India e altrove.

Secondo questa tesi, i contadini delle zone privilegiate dell'Europa nord-occidentale in senso stretto non erano neppure contadini – non erano legati né alla terra né al clan, e non erano nemmeno supinamente sottomessi a uno strato sociale superiore di monopolizzatori della violenza e della fede. Questa tesi, insomma, sostiene che queste comunità privilegiate di super-contadini erano libere sia dai governanti sia dal clan dei consanguinei.[14] La più consistente difficoltà a cui va incontro questa tesi è, forse, che essa non fa altro che spostare la questione un passo indietro. Come può essere avvenuto che questo gruppo privilegiato di persone si sia sviluppato e sia riuscito a maturare e a conservare uno spirito così raro nel più vasto contesto della storia? Com'è che si è sottratto a quella logica della situazione agricola che prevale in quasi tutte le altre parti del mondo? Un'opera successiva dello stesso Macfarlane suggerisce una spiegazione: l'ostilità cristiana alla carne si sovrappone a un sistema bilaterale di parentela relativamente blando. Ciò conferisce rispettabilità sociale al celibato. E onorando il celibato, libera gli uomini dal matrimonio come mezzo per rafforzare e perpetuare il gruppo dei consanguinei. Quando gli uomini si sposano liberamente – per calcolo, e non per obbligo – accumulano meglio e possono sia sottrarsi alla pressione demografica malthusiana che attenuarla; il loro spirito "razionale", inoltre, può riflettersi nelle loro attività produttive.[15]

A dispetto delle difficoltà a cui va incontro, questa tesi è stata argomentata in modo molto convincente e i suoi critici non sono riusciti a demolirla – ciò che naturalmente non significa che debba considerarsi definitivamente provata. Così la possibilità che un primo individualismo endogeno abbia contribuito direttamente all'emergere di una società produttiva non predatoria merita attenta considerazione.

9. *Origini clericali dell'individualismo.* – I. Un'interessante teoria della nascita dell'individualismo è stata esposta da Louis Dumont sulla base di uno studio comparativo delle società dell'Asia meridionale e dell'Europa. Dumont propone una doppia opposizione: gerarchia/uguaglianza e olismo/individualismo.[16] Solo l'Occidente è approdato a una società insieme ugualitaria e individualistica. L'India era gerarchica e olistica. Il problema è: com'è possibile passare da un polo all'altro? L'India, nell'analisi di Dumont, era un ordine sociale in cui restava bensì possibile evitare di occupare il posto rigidamente assegnato alla persona in un mondo gerarchico e domi-

nato da un potere regale, ma solo a prezzo dell'isolamento. È possibile sottrarsi ai dettami della casta, ma solo per abbracciare l'ascesi religiosa.

Il primo passo in direzione di un allontanamento da questa alternativa secca è stato compiuto dalla tradizione europea quando la Chiesa ha centralizzato e sottoposto a controllo la scelta ascetica, rimpiazzando monaci e eremiti con le comunità monastiche. Il secondo passo decisivo fu compiuto quando, con la Riforma, questa organizzazione centralizzata di transfughi dal mondo sociale fu privata del monopolio e venne universalizzata. Potremmo riassumere questa vicenda storica nei seguenti termini: dapprima ci sono dei casi di allontanamento dalla società; poi tutti i dissidenti entrano a far parte di comunità organizzate secondo certe regole e molto ben controllate; in terzo luogo, con la generalizzazione del sacerdozio da parte della Riforma, chiunque può essere un dissidente e sottrarsi ai ruoli prescritti e ascritti. A questo punto l'individualismo non è più sottoposto a nessuna supervisione e a nessuna restrizione, e nasce così un individualismo socialmente pervasivo e senza limitazioni.

L'entrata della Chiesa nel mondo aveva modificato la situazione: un sacerdote regale, secondo questa tesi, era profondamente diverso dai precedenti re sacerdotali. A dispetto delle implicazioni politiche, l'ideale di un individuo in diretto rapporto con Dio si conservò. Quando la Chiesa politicamente compromessa, confermando questa visione, in alcuni luoghi dovette cedere il passo alla Riforma, divenne possibile una società individualistica.[17]

Il problema di questa teoria è, ovviamente, che il secondo passo non interessa affatto esclusivamente la tradizione occidentale. Le comunità monastiche sono molto comuni anche altrove. La teoria che la condizione monastica vada generalizzata, o un'aspirazione in questo senso, può esserci anche altrove. A volte, infatti, la vita monastica si espande con un ritmo da diffusione cancerosa e assorbe una porzione estremamente vasta della società. Quello che manca altrove è non già un'aspirazione alla riforma, ma un'attuazione riuscita e non contraddittoria di tale aspirazione. Anche l'Islam predica il rapporto diretto dell'individuo con Dio. Ma in generale i tentativi di riforma sono seguiti ben presto da messaggi opposti, da un ritorno alla posizione precedente. Le pressioni sociali verso la creazione di un corpus di *clerici* distinto dalla società civile sono troppo forti. Così il successo di una particolare Riforma, la presenza di un terreno in cui i germi dell'individualismo riescono a attecchire e a svilupparsi, è qualcosa che occorre

spiegare. Forse, però, questa circostanza non tanto spiega l'individualismo tipico dell'Occidente, quanto lo presuppone.[18]

10. *Origini clericali dell'individualismo.* – II. Un interessante ruolo alternativo nella genesi dell'individualismo è quello che viene attribuito alla Chiesa da Jack Goody.[19] Le tribù barbare che devastarono l'Europa provocando il collasso dell'Impero romano sarebbero stati gruppi di consanguinei autoperpetuantisi. Lo stesso si può dire di gran parte delle popolazioni che sottomisero e con cui finirono per fondersi. Così, l'organizzazione sociale della prima Europa moderna a questo punto non è ancora significativamente diversa da quella che si riscontra in altre parti del mondo agricolo.

Ma, a un certo punto, la Chiesa incominciò a imporre ai fedeli una gran varietà di restrizioni sul terreno del matrimonio – e è curioso che molte di esse siano totalmente prive di un fondamento biblico. Ebbene, perché mai la Chiesa ritenne opportuno interferire con modelli di preferenze matrimoniali ormai consacrati dal costume che avevano contribuito a mantenere l'unità dei gruppi? Perché inventò nuove regole e nuove proibizioni? Perché si è sentita in dovere di estendere le norme stabilite da Dio?

La risposta va cercata nelle conseguenze dell'imposizione di queste regole. Non è possibile che la disgregazione del gruppo parentale, lungi dal rappresentare l'effetto accidentale di queste proibizioni, ne sia invece il frutto (semi-consapevole)? Impossibilitati a trovare le proprie mogli lungo vie quasi tribali, gli individui si isolarono. I legami che li tenevano uniti al loro ceppo più lontano incominciarono a assottigliarsi. A tenerli vivi c'erano le necessità della difesa comune, il bisogno di donne da sposare e lo scambio o la rotazione delle donne. Tranne che nelle regioni periferiche e mal governate, comunque, la violenza collettiva dei contadini era tenuta a freno dalla nobiltà. Ma presumibilmente la nobiltà non si dava pensiero di come si accoppiavano tra loro i contadini.

Per la Chiesa, invece, la frantumazione della struttura parentale ebbe conseguenze importanti. L'argomentazione si basa sul fatto che l'imposizione di nuove regole restrittive venga a coincidere con l'affermarsi della Chiesa in Europa come proprietario terriero. Una volta che gli individui si fossero trovati isolati, soli e sganciati da obblighi parentali verso il gruppo, sarebbe stato molto più probabile che, all'avvicinarsi della morte, lasciassero alla Chiesa una parte dei propri averi o tutti i propri averi. È vero che questa scelta poteva essere impedita dalla presenza di figli, ma malattie e demografia garantivano che in ogni generazione una porzione significativa

della popolazione sarebbe morta senza lasciare figli. E coloro che si fossero trovati in questa condizione avrebbero dovuto affrontare l'alternativa, da un lato, di vedere le proprie terre assegnate a persone verso cui non avevano che un blando attaccamento o ridistribuite da qualche autorità politica e, dall'altro, di migliorare la propria condizione spirituale e le proprie prospettive per l'eternità lasciandole in legato alla Chiesa. Quest'ultima opzione spesso dev'essere stata la più attraente. Così, per effetto di queste regole matrimoniali restrittive, poté nascere una società individualistica e questa circostanza arrecò alla Chiesa benefici enormi.

La Chiesa può bensì non avere alcuna speciale ostilità verso la *Gemeinschaft* costituita dal parentado, ma non può essere indifferente al proprio arricchimento. In generale nelle società agricole l'autorità delle istituzioni religiose offre una possibilità di proteggere la proprietà dalla depredazione da parte dei potenti. Quello di legare la proprietà alla Chiesa è un espediente ampiamente usato per proteggerla. Da quel momento, infatti, ogni atto di confisca si configura automaticamente come empietà e questa circostanza ha un effetto deterrente sui potenziali confiscatori. Così *clerici* e società civile contribuiscono, alleati, a limitare l'arbitrarietà politica. Nel farlo, però, la Chiesa ha colto l'occasione per favorire il trasferimento a suo favore di un'enorme quantità di terreni, imponendo una nuova serie di restrizioni matrimoniali.

Il lato ironico di questa spiegazione sta nel fatto che, se tutto questo è vero, la Chiesa avrebbe contribuito a scavarsi la tomba, generando indirettamente un individualismo che era destinato a incrinare le fondamenta del suo potere. Naturalmente neanche questa spiegazione è esente da difficoltà: perché la Chiesa non è riuscita a erodere i gruppi parentali in quelle zone meridionali in cui pure, anche successivamente, sarebbe riuscita a conservarsi meglio? Tuttavia, se è stato il successo della Chiesa a minare la sua stessa posizione, forse non è sorprendente che la Chiesa sia sopravvissuta meglio proprio nelle regioni in cui il suo sforzo di frantumare i gruppi parentali aveva dato meno frutti.

11. *Tesi dell'influsso positivo dell'etica protestante.* – Questa è la più celebre teoria dell'emergere della società moderna.[20] Il miracolo economico della civiltà occidentale è un evento politico, assai più che economico. A richiedere una spiegazione, forse, non è tanto l'espansione economica in se stessa quanto il fatto che essa sia stata consentita, che non sia stata ostacolata dalle forze politiche: che, diversamente da ciò che

solitamente accade, la gallina dalle uova d'oro non sia stata divorata.

L'emergere di un'importante classe di produttori razionali, oltre che dei prerequisiti strutturali, peraltro presenti anche in altre parti del mondo, richiedeva un certo spirito e la dedizione a un'attività produttiva regolare – tutte cose che, secondo questa tesi, maturarono in conseguenza di alcune dottrine teologiche tipiche del calvinismo, non già direttamente, ossia per effetto di una predicazione diretta, ma indirettamente. In un mondo in cui la salvezza era già decisa, i vecchi tentativi di manipolare o di propiziare il soprannaturale, non avevano più alcuna ragion d'essere. Il dovere dell'uomo era semplicemente quello di far fronte agli obblighi della propria professione. Ma se egli avesse creduto che il suo successo nella professione era un'indicazione del suo status di "eletto", sarebbe riuscito a resistere alla tentazione di "imbrogliare" inconsapevolmente, cercando di produrre le prove della propria salvezza? In questo modo, artigiani e commercianti incominciarono a diventare solleciti più del lavoro in sé che della sua remunerazione e a reinvestire i propri profitti. La loro visione di un mondo ordinato e libero da componenti magiche li indusse a stabilire quel legame tra mezzi e fini che è la sostanza stessa dell'impresa moderna.

12. *Tesi dell'influsso negativo del protestantesimo.* – Secondo questa tesi,[21] la Riforma in se stessa non ha generato qualcosa di unico e esclusivo. A spiegare la drammatica svolta in termini di dinamismo economico e intellettuale che ha interessato l'Europa intera, sono non già gli effetti positivi della Riforma nel Nord dell'Europa stessa, ma gli effetti quanto mai perniciosi della Controriforma nel Sud. La Controriforma, infatti, ha restaurato e rafforzato quel dominio politico-clericale che rappresenta la condizione prevalente della società agricola. Una Chiesa centralizzata e un complesso di Stati centralizzati, spaventati dalle forze di un cambiamento che era pericoloso per entrambi, imposero un lungo sonno all'intera Europa meridionale.

13. *Il sistema pluralistico degli Stati.* – La frammentazione dell'Europa in un gran numero di Stati realmente indipendenti, ma nello stesso tempo internamente efficienti, ebbe effetti di notevole importanza. La conseguenza ovvia fu quella di impedire un generale congelamento della situazione, un ritorno generalizzato alla posizione di stallo rappresentato dall'equilibrio su livelli elevati caratteristico del tardo periodo agrario. È vero che in alcune parti dell'Europa questo è avvenuto.

Ma è vero anche che non è avvenuto ovunque e che era molto improbabile che avvenisse in ogni luogo contemporaneamente.[22] Il sistema pluralistico degli Stati consentì a minoranze intraprendenti (Ebrei, Fratelli Moravi e Ugonotti) di migrare in zone che avrebbero permesso loro di mettere in luce le energie e i talenti di cui disponevano.

14. *Equilibrio di potere tra gli Stati e negli Stati.* – Il sistema pluralistico degli Stati per sé solo non sarebbe bastato, se ciascuno degli Stati autonomi fosse stato internamente centralizzato e autoritario. Naturalmente non avrebbe giovato neppure una situazione caratterizzata da caos interno e da continui conflitti. A favorire la svolta potrebbe essere stata una situazione in cui uno Stato sufficientemente forte, capace di mantenere la pace interna e di difendere la società civile dai pericoli esterni, sia stato nondimeno dissuaso dall'intraprendere un'azione eccessivamente arbitraria o oppressiva da un equilibrio interno di potere – dove per "equilibrio interno" si intende quello relativo ai rapporti tra istituzioni e gruppi di interesse, non meno che quello relativo ai rapporti tra le ideologie. Il conflitto innescato dai tentativi dell'una o dell'altra forza in gioco di imporre il proprio dominio alla fine ha persuaso molte di queste forze a accettare e, in ultima analisi, a interiorizzare positivamente un compromesso pluralistico. La tolleranza, così, ha cessato di essere una triste necessità per diventare un ideale.

Equilibrio interno e esterno possono anche essere interdipendenti. Uno Stato precariamente impegnato a realizzare un progetto internazionale di riequilibrio potrebbe essere scoraggiato dal perseguire fino in fondo l'omogeneità interna dal timore di implicazioni internazionali. Un complesso equilibrio di questo tipo si realizzò, a quanto sembra, nelle regioni nord-occidentali dell'Europa nel corso del Seicento e del Settecento.

15. *Creazione di una borghesia nazionale anziché municipale.* – In generale, quando nel mondo agricolo sono emerse delle sub-società commerciali, partecipative e non centralizzate, esse hanno preso la forma di città-Stato. Una città può vivere di commercio e di artigianato e dipendere per un surplus agricolo dal suo hinterland rurale. Prima dell'età moderna è difficile pensare che questa potesse essere la scelta di un intero paese. Nello stesso tempo è difficile immaginare che una città provvedesse a produrre da sola tutto ciò di cui aveva bisogno proprio mentre nel mondo prevaleva uno spirito strumentale orientato alla produzione. È vero che un tempo una

città-Stato è riuscita a conquistare l'intero bacino del Mediterraneo, ma essa vi è riuscita grazie non già alle sue attitudini commerciali, ma al suo spirito marziale. Una società insulare che ha fatto del mare un fossato di separazione dalle altre e in cui le libertà municipali vengono riconosciute non alle singole città, ma a un parlamento nazionale – un paese con una borghesia nazionale e non solo municipale – forse rappresentava il solo terreno di coltura capace di produrre il nuovo ordine. L'Olanda, ossia un'associazione di repubbliche urbane, ha giocato anch'essa un ruolo importante; ma è significativo che sede centrale della trasformazione sia stata l'Inghilterra.

Sintesi generale

È alquanto improbabile che mai riusciremo a conoscere con precisione per quali vie siamo riusciti a sottrarci (per dirla con un'espressione di Karl Marx) all'idiozia della vita rurale. Certo si è trattato di un processo storico estremamente complesso e articolato, la cui documentazione è, insieme, frammentaria e sovraccarica di dati. Molti fattori sono, per loro natura, inaccessibili e l'individuazione delle componenti del processo presenta problemi pratici e concettuali che probabilmente sono destinati a restare insolubili. Né possiamo replicare l'esperimento. Nondimeno, se chiariremo i nostri problemi, la nostra comprensione delle linee portanti del processo e, al suo interno, delle principali alternative possibili, non potrà che registrare un avanzamento.

Per quanto indubbiamente molto incompleto, il nostro catalogo di argomenti candidati a offrire la spiegazione del fenomeno ci fornisce una cornice. Ognuno di quegli argomenti, al pari di molti altri, costituisce, a vario titolo, una componente potenziale della spiegazione. Ma è improbabile che uno qualsiasi di essi possa risultare sufficiente da solo. In sé, per esempio, la frammentazione politica non è uno stimolo a nulla: si è verificata anche in altre parti del mondo, senza produrre alcun effetto. La combinazione di un governo efficiente, ma vincolato al rispetto della legge; la presenza di una classe imprenditoriale che non è né totalmente priva di privilegi politici né desiderosa di diventare dominante, e tende a proseguire nell'esercizio della professione anche quando tale esercizio non è più necessario alla soddisfazione dei bisogni; l'esistenza di opportunità legate non solo all'espansione geografica del mondo, ma anche all'innalzamento del tetto delle potenziali scoperte disponibili – tutti questi fattori chiaramente avevano un ruolo da giocare e potevano giocarlo soltanto insieme.

Per ragioni legate a questa situazione, è probabile che la grande trasformazione, quando fece la sua prima comparsa, sia stata inconscia e individualistica. Era troppo profonda, troppo contraria e alternativa rispetto ai modelli di pensiero e ai valori collaudati, per poter essere compresa in anticipo. Se lo fosse stata, sia pure solo confusamente, certo la minaccia che essa implicava per gli interessi più solidamente tutelati avrebbe dato vita a un tentativo più determinato di neutralizzarla. Quando ci si rese conto della svolta, era ormai troppo tardi per opporvisi.

Note

[1] A. M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

[2] Cfr. Jack Goody, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge 1971; Eric de Dampierre, *Un ancien royaume Bandia du Haut-Oubangui*, Plon, Paris 1967.

[3] Stanislav Andreski, *Military Organization and Society*, Humanities Press, London 1954.

[4] Il *Territorial Army* è l'esercito di riserva inglese di cui fanno parte volontari di entrambi i sessi. Questi partecipano periodicamente a esercitazioni militari e, in situazioni di emergenza, possono essere convocati a sostegno dell'esercito regolare. [*N.d.T.*]

[5] Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, Princeton 1980.

[6] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Adelphi, Milano 1991; Stephen M. Greenwold, *Buddhist Brahmans*, in "European Journal of Sociology", vol. xv:1, 1974; Anne Vergati Stahl, *M. Greenwold et les Newars*, in "European Journal of Sociology", vol xvi:2, 1975.

[7] Jack Goody, *Famiglia e matrimonio in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1991.

[8] Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, NLB, London 1974.

[9] Cfr. A. Hirschmann, *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1990.

[10] Lawrence Stone e Jeanne C. Fawtier Stone, *An Open Elite? England 1540-1880*, Clarendon Press, Oxford 1984.

[11] E. A. Wrigley, *People, Cities and Wealth*, Blackwell, Oxford 1987.

[12] Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Blackwell, Oxford 1978.

[13] Cfr. John Hajnal, *Two Kinds of Pre-Industrial Household Formation System*, in Richard Wall, Jean Robin e Peter Laslett (a cura di), *Family Forms in Historic Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; Peter Laslett, *Family and Household as Work Group and Kin Group: Areas of Traditional Europe Compared*, in Richard Wall *et al.*, op. cit.; Peter Laslett, *The Uniqueness of European Modes of Production and Reproduction*, in John Hall, Michael Mann e Jean Baechler (a cura di), *Europe and the Rise of Capitalism*, Blackwell, Oxford 1988; Richard M. Smith, *Some Issues Concerning Families and their Property in Rural England 1250-1800*, in R. M. Smith (a cura di), *Land Kinship and Life-Cycle*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; Richard M. Smith, *Fertility, Economy and Household Formation in England over Three Century*, in "Population and Development Review", vol. 7:4, 1981.

[14] Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, cit.
[15] Alan Macfarlane, *Marriage and Love in England 1300-1840*, Blackwell, Oxford 1986.
[16] Cfr. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, cit., e il suo saggio in Michael Carrithers, Steven Collins e Steven Lukes (a cura di), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
[17] Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris 1983.
[18] *Ibid.*
[19] Jack Goody, *Famiglia e matrimonio in Europa*, cit.
[20] Cfr. cap. 4, nota 2, *supra*.
[21] *Ibid.*
[22] John A. Hall, *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Oxford University Press, Oxford 1985.

7. Produzione, valore e validità

La trasformazione economica

I teorici contemporanei della conoscenza sono per lo più sprovvisti di ogni senso del cambiamento radicale. Hanno bensì un'idea di come i dati giungano fino a noi nel contesto degli altri dati *cognitivamente* rilevanti, ma non possiedono quasi mai una percezione sufficientemente chiara dello stretto legame che unisce la conoscenza al contesto delle attività e delle considerazioni *non cognitive*. Ai loro occhi la nostra situazione conoscitiva è, grosso modo, la seguente: un individuo si trova di fronte dei dati di base fondamentalmente omogenei, composti di elementi uguali e non privilegiati, privi di ogni legame con il suo tessuto sociale e li considera frammenti di una natura ordinata e unificata. Analogo atteggiamento mentale è quello che i teorici della conoscenza attribuiscono all'uomo primitivo. Thomas Kuhn, per esempio, sembra lasciar intendere che l'uomo prescientifico manchi di ogni "paradigma",[1] mentre in realtà ne ha uno più vincolante, ancorché di tipo radicalmente diverso.

Così una visione che è frutto di una rigorosa separazione delle questioni viene proiettata su forme di pensiero che non conoscevano né la separazione delle questioni né una divisione del lavoro vera e propria. Ora, com'è ovvio, è bensì banalmente vero che un organismo non può sopravvivere se le sue reazioni all'ambiente sono tali da rendere impossibile la sua sopravvivenza in quell'ambiente; ma da questo discende che gli organismi che sopravvivono incorporano in qualche modo una valida percezione della natura del proprio ambiente, sicché, per così dire, la loro visione delle cose non può fondarsi su assunti sbagliati concernenti le condizioni esterne; non discende affatto che queste efficaci reazioni adattive fungano

esclusivamente o primariamente da "protoconoscenze", ossia che comprendano *soltanto* informazioni implicite sull'ambiente. La loro struttura è funzionale anche a molteplici fini interni. La polifunzionalità costituisce una componente comune sia della natura sia di gran parte delle società umane.

Ci sono naturalmente altri, e sono i romantici, che preferiscono senz'altro una forma di pensiero multifunzionale, unitaria o, come amano dire, elastica. In questa luce molte questioni restano confuse insieme e costituiscono un'unità totale e "significativa". Ma questi romantici alla moda, pur essendo così numerosi, non ci sono di molto aiuto nemmeno nel lavoro di comprensione del cambiamento sociale e concettuale. Infatti, se i superficiali pan-modernisti di oggi suppongono tacitamente che la conoscenza sia sempre stata moderna e specializzata, i romantici pensano e sentono (soprattutto sentono) che è sempre esistito, e deve esistere, l'uomo a tutto tondo. Essi preferiscono di gran lunga un essere che non risenta della mutilazione rappresentata dalla netta separazione delle questioni e dalla divisione del lavoro; e vedono nell'efficacia dello stile di pensiero polifunzionale di un tempo qualcosa che si convalida da sé. Se tale stile è passato, può anche tornare. In questa luce, perde significato ogni progresso conoscitivo, in quanto tutti i sistemi di credenze vengono considerati ugualmente validi. Per i romantici di cui stiamo discorrendo, se ha senso parlare di un cambiamento, tale senso consiste nel riconoscimento che negli ultimi tempi l'entità delle mutilazioni di cui ci si deve lamentare è venuta crescendo: il cambiamento, quindi, va arrestato e la tendenza va invertita.

Sul terreno della teoria della vita economica la situazione è analoga o, forse, un po' migliore. Qui il dibattito, che ha sorprendenti analogie con quello concernente il problema conoscitivo, ha avuto una diffusione e un approfondimento molto maggiori. I pan-modernisti superficiali, naturalmente, sono ancora molti: rientra in questa categoria la grande maggioranza degli economisti di professione. Essi assumono che la teoria economica si occupi della vita economica di tutta l'umanità, non soltanto di un suo segmento, e quindi incontrano notevoli difficoltà anche solo a capire il problema di quale sia la sua gamma di applicazione. Ma tra i non economisti che si occupano di questioni economiche, nonché tra alcuni economisti atipici, il problema è stato ampiamente e vigorosamente dibattuto.[2] Con l'eclatante quanto preoccupante arrivo sulla scena di economie che hanno grande successo nel mondo moderno, ma che operano in una società marcatamente diversa da quella nota agli economisti (si pensi, soprattutto, al Giap-

pone), è lecito attendersi che il problema verrà sollevato più insistentemente.

I modi in cui è possibile operare questa attribuzione di razionalità e di finalità economica sono fondamentalmente due. Uno di essi di fatto è rappresentato da una sorta di vero e proprio espansionismo incontrollato dei concetti economici; esso consiste nel vedere in ogni cosa, a qualunque sfera appartenga, un'applicazione della razionalità mezzi-fine. Questa teoria non è parzialmente vera: in un senso alquanto ambiguo, è totalmente vera. È una tautologia. I dati possono sempre venire interpretati in modo da essere resi compatibili con essa.

Proviamo a immaginare una condotta che contraddica questa tesi. Supponiamo che un uomo si immoli in un tempio. C'è un senso in cui si può dire che egli sta perseguendo il proprio interesse anziché, poniamo, quello del tempio? Ebbene il nostro teorico della razionalità economica non tradirebbe nessuna perplessità: l'interesse dell'uomo in questione di fatto consiste nel promuovere la gloria del tempio per cui nutre tanta venerazione. Oppure si pensi a un uomo che sfida la razionalità svolgendo rigidamente un certo ruolo, accada quel che deve accadere, senza tenere minimamente conto di tutte le altre opportunità e di tutti gli altri pericoli. Certamente non si può ricondurre il suo comportamento alla tesi della razionalità mezzi-fine! La sua condotta, infatti, sembra un esempio di indifferenza sistematica a questi calcoli di efficienza.

Ma ancora una volta il nostro pan-economista non tradirà nessuna perplessità. In fin dei conti, egli non ha mai posto alcun limite alla sfera dei possibili obiettivi umani. Gli obiettivi promanano dai gusti e dalle scelte umane. La sua teoria, lungi dal prescriverli, si limita a accettarli come dati. Che gli obiettivi umani debbano consistere esclusivamente nella gratificazione della sensibilità fisica dell'uomo, non l'ha mai detto nessuno, né esplicitamente né implicitamente. E nessuno ha mai preteso di limitarli al conseguimento di fini esprimibili in termini quantitativi, per esempio monetari. Limitazioni del genere sarebbero assolutamente irrealistiche; il nostro teorico conosce molto bene l'enorme varietà degli obiettivi e delle aspirazioni umane. La sua tesi è semplicemente questa: che, stanti certi obiettivi (che per lui rappresentano un dato rigorosamente estraneo), gli uomini li perseguono con tutta l'abilità di cui sono capaci. Tutto qui. Se un uomo è dominato da un obiettivo bizzarro o dalla volontà di recitare rigidamente un certo ruolo, il suo comportamento è nondimeno perfettamente compatibile con il modello della razionalità mezzi-fine. Tutti i fini – per quanto logicamente complessi o astratti e dotati

di caratteristiche olistiche o *gestaltistiche* – portano ugualmente acqua al mulino di quel modello.

Questa tesi è molto simile a quella dell'egoismo psicologico, ossia alla teoria secondo la quale tutti gli uomini sono, e non possono non essere, egoisti. Qualunque sia il fine che essi perseguono (e ammettiamo pure trattarsi di un fine voluto da altri), alla fine diventa pur sempre *il loro* fine. Un'interpretazione appropriata di questi termini non ci consente di sottrarci né all'egoismo né alla razionalità. Ma naturalmente due tesi come queste, così onnivore da fagocitare tutti i fatti, sono per ciò stesso anche vuote. Se a volte simili schemi formali onnicomprensivi sono molto utili, questa volta non lo sono. Noi qui abbiamo bisogno di un concetto selettivo e discriminante di razionalità – di qualcosa che maturi e si elevi con il progresso. In fin dei conti qualcosa è pur cambiato nel corso della storia umana. Noi abbiamo bisogno di termini capaci di cogliere le *differenze*.

L'altro argomento – non sempre distinto in modo sufficientemente chiaro dal primo – è empirico. Di fatto molti popoli (ma non tutti), prima vincolati nella propria attività economica dai consanguinei e dal costume, imparano a capire e a applicare con alacrità i principi del comportamento del mercato. Può essere che entro una sfera ristretta della loro esistenza essi li abbiano già praticati in passato, prima che le circostanze permettessero loro di espandere l'area della razionalità puramente economica e anzi li incoraggiassero a farlo. Questo fa pensare che l'esplicazione di una razionalità monofinalistica non è poi un risultato così difficile da conseguire né così raro. È proprio necessario pensare che questa razionalità sia il frutto di una lunga, complessa e ardua evoluzione, realizzatasi all'interno di una particolare tradizione storica? (In fondo è proprio questa la tesi argomentata qui.) Non è possibile che sia sempre stata, almeno in modo latente, patrimonio di tutta l'umanità?

Secondo questo punto di vista, l'*homo economicus* è da sempre nascosto nell'uomo sociale e non perde occasione per premere perché lo si faccia uscire. Alla prima occasione è emerso con gioia. L'uomo era nato massimizzatore, ma dovunque aveva finito per venire imprigionato in catene sociali. La razionalità calcolatrice non aveva bisogno di venire inventata. Bastava che le sue catene venissero spezzate. Questa non è una tesi in cui si riconoscano tutti coloro che apprezzano la razionalità economica (il migliore portavoce contemporaneo di questa posizione, Hayek, non la condivide); essa rappresenta, tuttavia, una possibilità di cui occorre tener conto.

Qui c'è un evidente parallelismo con il sospetto che anche

la razionalità cognitiva, referenziale e monofunzionale sia ugualmente latente e forte in tutti gli uomini, e aspetti o cerchi la prima opportunità per liberarsi. Un elemento importante a sostegno di questa tesi consiste nel fatto che un gran numero di società presenta l'assurdità dell'asserzione rituale come mezzo per mettere a fuoco la solennità di un'occasione. Se un uomo non fosse già latentemente razionale, com'è che potrebbe mai cogliere il segnale? In che modo questo potrebbe richiamare la sua attenzione sulla solennità dell'occasione? L'impatto rituale delle affermazioni irrazionali è un involontario omaggio dell'irrazionalità alla ragione. In noi la ragione dev'essere stata molto forte, se l'irrazionalità ha su di noi un effetto così stimolante.

Ma a parte il problema se sia stata latente in noi in attesa di emergere o se sia stata faticosamente acquisita come sottoprodotto di un'ossessiva e insolita teologia, la razionalità strumentale come modo dominante di vivere e di produrre non sempre è stata caratteristica dell'uomo. In passato la produzione era in larga misura sommersa da altre preoccupazioni, in particolare da quella del mantenimento dell'ordine sociale, sicché la razionalità strumentale doveva in primo luogo venir districata da tutte le altre componenti con cui in precedenza era intrecciata. Il problema di come questo sia avvenuto resta aperto.

Produzione e coercizione

Tra produzione e coercizione c'è una distinzione fondamentale. Esse hanno una logica radicalmente distinta, sicché non si prestano a venir trattate parallelamente. Storia politica e storia economica dell'umanità, per quanto intrecciate tra loro, non sono l'una la copia carbone dell'altra.

Conviene che prendiamo le mosse da una contrapposizione molto forte e esagerata tra logica della coercizione da un lato e logica della produzione e dello scambio dall'altro – e ciò anche se le nostre considerazioni iniziali richiederanno in seguito tutta una serie di precisazioni e di chiarimenti.

Il vantaggio economico è divisibile, calcolabile e negoziabile. La coercizione no. Essa opera in un contesto di assoluti rigidamente incommensurabili e contrapposti, di sì e di no.

Quella dello scambio economico è la sfera dell'aggiustamento fine. La sanzione o l'incentivo che vi opera è il *vantaggio*. E i vantaggi sono suscettibili di venir finemente soppesati. Se si vuole promuovere l'equilibrio di un'operazione, ossia portarla a un punto in cui ciascuno dei due contraenti si senta

il più possibile vicino a una situazione ottimale, è possibile una gran quantità di aggiustamenti estremamente sottili.

La coercizione è completamente diversa. La sanzione estrema della coercizione, l'*ultima ratio regis*, è l'inflizione della morte. E la morte è incommensurabile con tutte le altre cose. La vita è la precondizione del godimento di ogni altro beneficio. Può bensì accadere che la perdita di altre cose care induca l'uomo a un punto di disperazione tale da preferire la morte; ma si tratta di un'evenienza molto rara. Per lo più, la prospettiva della morte non può essere controbilanciata da nulla. Thomas Hobbes ha cercato di fare di questo punto il fondamento della vincolante legittimazione secolare di ogni ordine politico. Non si può essere un po' più morti o un po' meno morti; qui non è possibile nessuna sintonia fine del vantaggio. Come ebbe a dire Joseph de Maistre, il boia è il fondamento dell'ordine sociale.

La differenza tra ordine economico e ordine politico è il riflesso della differenza tra la sanzione suprema possibile rispettivamente nell'uno e nell'altro. Nel primo è in gioco un minor guadagno o una perdita; nel secondo, tutto.

Qualcuno obietterà che, così dicendo, si enfatizza eccessivamente il contrasto e, ciò che forse è ancora più importante, lo si desume da una gamma limitata di elementi di prova. Trattative politiche e militari hanno luogo anche all'interno di sistemi stabili. Nel Settecento, per esempio, la guerra era una questione professionale che aveva qualcosa in comune con una partita a scacchi. A essere in gioco non erano né l'ordine sociale generale né i due contendenti. L'obiettivo era quello di assicurarsi dei guadagni calcolabili pagando il costo di rischi pure calcolabili. La guerra, allora, era veramente uno strumento per perseguire fini politici con altri mezzi.

Frequentemente anche le faide tribali sono tutt'altro che questione di vita o di morte. Una volta che si è portato a casa il raccolto, si procede a una serie di scontri rituali, qualche uomo finisce ucciso, si controlla chi ha vinto e il sangue è il prezzo della sconfitta. Poi tutti aspettano la stagione successiva, discutendo dei punti salienti della prestazione dei due contendenti. Si dice che nella valle di Katmandu una volta la casta dei contadini continuò a lavorare nei propri campi senza prestare la benché minima attenzione a una battaglia tra due gruppi rivali di guerrieri che si svolgeva nel campo vicino. I confini di casta delle attività fondamentali erano stati rispettati.

A dispetto della qualità totale e alternativa della differenza tra vita e morte, e sebbene in ultima analisi la coercizione venga esercitata mediante l'uccisione o la minaccia di uccidere, le

società spesso riescono a domare, a ritualizzare e a frenare violenza e coercizione. Una società è un gruppo di persone dotato di un meccanismo che inibisce l'*escalation* preventiva del conflitto.

La caratteristica e la prova più convincente dell'efficacia di un sistema politico consiste precisamente nella sua capacità di scongiurare l'*escalation* del conflitto: di creare, in un modo o nell'altro, una situazione che impedisca alla gente di pensare che è vantaggioso attaccare per primi. Le divergenze possono venire appianate mediante intese molto sofisticate che, peraltro, sono suscettibili di essere rinegoziate. I membri di questa società non pensano che l'esplosione del conflitto sia preferibile all'accettazione di una soluzione meno che vantaggiosa – né sono indotti a pensarlo dalla situazione obiettiva. Un sistema politico, anzi, è per definizione una collettività in cui non ha luogo l'*escalation* del conflitto; e non ha luogo o perché un partito è riuscito a assicurarsi il controllo della situazione o perché al suo interno funziona un meccanismo equilibratore che impedisce il conflitto.

Per contro si può dire che di quando in quando, ma magari abbastanza spesso, la contrattazione economica, con tutte le componenti di bluff che la accompagnano, può anch'essa venir condotta con lo stesso spirito con cui si affronta una questione di vita o di morte. Le negoziazioni economiche sono materia di un mercanteggiamento aperto a aggiustamenti graduali solo quando il minimo vitale è assicurato. La ragione per cui un'economia realmente povera e primitiva non può essere un mercato è che il suo surplus è estremamente ridotto e il minimo necessario alla sopravvivenza non può venir affidato ai capricci del mercato. Quando la morte per fame è una possibilità prossima, le decisioni economiche diventano come quelle politiche e fanno, in ogni caso, tutt'uno con esse, ossia con il mantenimento e con la difesa dell'unità sociale.

Grande successo o miseria completa a volte dipendono da singole decisioni economiche. Queste, a loro volta, potrebbero finire per trasformarsi in salti nel buio per mancanza di informazioni adeguate. Gli investimenti importanti e l'impiego di risorse rilevanti spesso sono preceduti da un elaborato rituale di ricerca e documentazione. Chiunque partecipi alle riunioni di un comitato che debba prendere decisioni di questo tipo vi giunge con voluminosi dossier contenenti impressionanti elenchi di cifre e tutta una serie di analisi della situazione. Sarebbe segno di scarsa professionalità, anzi di scarsa serietà morale, arrivarci senza la dovuta preparazione e magari affidarsi al lancio di una monetina. Ma di fatto ci sono economie semimoderne o anche moderne in cui si consultano gli astro-

logi; eppure, quali che siano i difetti di queste economie, personalmente dubito che in esse a meritare riprovazione sia questa intrusione dell'astrologia. I sostenitori delle opposte linee di azione possono pur sempre trovare il proprio astrologo o il proprio economista. Chiunque si sia trovato a dover prendere decisioni simili sa che le incertezze relative a fattori cruciali, i discutibili assunti che hanno presieduto alla raccolta dei dati (per non parlare della loro totale inaffidabilità) e la necessità di soppesare considerazioni tra loro non commensurabili, fanno sì che alla fine le decisioni restino, almeno in parte, dei salti nel buio.

A parte la validità di tutte queste considerazioni, il contrasto tra sfera del potere e della coercizione da un lato e sfera della produzione e dello scambio dall'altro non è affatto così semplice come quello tra vantaggi calcolabili suscettibili di aggiustamenti graduali e opposizione totale di vittoria e morte. Spesso c'è calcolabilità anche sul terreno della politica e della guerra; mentre sul terreno economico può esservi, e c'è, assolutezza, ossia adozione integrale e intransigente di un particolare pacchetto di intese tra i molti incompatibili e incommensurabili che potrebbero venire adottati. Ma nonostante tutto, il supremo principio di fondo della coercizione pone un'alternativa netta tra vita e morte, mentre il supremo principio del mercato è di quelli che impongono una scelta tra un po' più e un po' meno.

Concretamente, nei conflitti militari e politici veramente gravi vittoria e sconfitta sono irreversibili e infinitamente lontane l'una dall'altra. *Vae victis*: chi vince non offre mai al vinto un'altra chance da giocare la volta successiva. Farlo sarebbe pura follia. Anche perché il vinto di oggi, se avesse un'altra possibilità da spendere l'anno dopo, si guarderebbe bene dall'indulgere a un'analoga generosità. La logica della strategia del deterrente nucleare è che, quando verrà la stagione successiva, non ci saranno più né il vincitore né il vinto.

Dal carattere calcolabile e negoziabile dei commerci discende che in un certo senso la pratica del commercio viene adottata soltanto dove o un ordine superiore o l'equilibrio del potere impedisce la pratica sistematica del furto o della pirateria. Forse non è tanto che la violenza abbia un carattere assoluto mentre i commerci preferirebbero il calcolo, quanto che noi, quando ci troviamo in situazioni che ci pongono di fronte a un'alternativa radicale, siamo violenti, mentre in un contesto di benessere e di ordine siamo in grado di negoziare vantaggi molto sottili. E riusciamo a farlo anche quando il terreno su cui ci muoviamo è nominalmente un campo di battaglia. Le opposizioni incalcolabilità/mercanteggiamento e vio-

lenza/discussione possono non collimare perfettamente. A volte noi discutiamo sull'incalcolabile e a volte mercanteggiamo sulla violenza.

I primi commercianti furono anche pirati o *conquistadores*; essi praticavano i commerci quando l'alternativa era troppo rischiosa. Dedicarsi ai commerci significa riconoscere che i prezzi dello scambio vanno collocati a un certo punto di uno spettro continuo. Praticare la violenza, quando questa non è imbrigliata e ritualizzata, significa riconoscere che la persona è destinata a occupare uno dei due punti estremi dello spettro. In generale l'umanità è vissuta in situazioni politiche prevalentemente non negoziabili, in cui la negoziabilità veniva confinata in una sorta di ghetto specializzato appunto in questo tipo di transazioni. Lo stile della negoziazione razionale a un certo punto ha conquistato dapprima solo una società e poi il mondo intero. Con ogni probabilità, oggi esso sta conoscendo una stagione di riflusso.

I tre stadi dell'economia

La più chiara e semplice tipologia di stadi economici è quella di Karl Polanyi, ossia la sequenza di reciprocità, redistribuzione e mercato.[3] Essa peraltro non corrisponde a un'altra classificazione del tutto naturale, quella di economia di sussistenza, dei mercati parziali (per i beni strategicamente decisivi o di lusso) e dei mercati generalizzati.

La reciprocità chiaramente prevale nelle società pre-produttive in cui c'è ben poco da commerciare. La redistribuzione, pur essendo presentata come un tipo di economia, può considerarsi altrettanto naturalmente un tipo di politica. Essa corrisponde a un ordine sociale in cui un centro politico è abbastanza forte da strappare ai produttori un surplus di considerevole entità per ridistribuirlo o per tenerlo a sua disposizione. Un'economia di mercato generalizzata, in cui la porzione di gran lunga maggiore dei beni consumati passa attraverso il mercato, mentre solo una parte insignificante viene consumata e prodotta in famiglia, chiaramente esige due precondizioni: la prima è che l'efficienza delle forze produttive sia tale da consentire che i produttori di alimenti diventino una minoranza (ma nondimeno producano una quantità di cibo che basti per tutta la società); la seconda è che il centro politico permetta, o sia costretto a permettere, che una porzione importante della produzione venga liberamente commerciata all'interno del mercato.

Queste due condizioni sono legate l'una all'altra in larga

misura, ma non completamente: una produzione sostenuta e crescente, come hanno osservato Hume e Smith, favorisce l'instaurarsi di un buon governo, ma naturalmente ha anche bisogno di un buon governo. Ma le due condizioni non restano rigidamente legate l'una all'altra. Una volta che esista una tecnologia potente e che si sappia che esiste, diventa possibile anche una società produttivamente potente senza molto mercato. Se poi essa generi *inevitabilmente* un mercato sommerso (la cosiddetta "doppia economia") o reti di reciprocità, è una questione interessante.

In effetti è molto difficile specificare i modelli successivi di economia senza parlare di modelli di coercizione o di astensione dalla coercizione. Il modello generale della società redistributiva agricola è caratterizzato dal dominio della violenza, anche se generalmente si tratta di una violenza indiretta e secondaria. Quando si parla di dominio della spada nella società agricola, occorre precisare subito, naturalmente, che ai *clerici* va riconosciuto un ruolo nell'organizzazione dei gruppi incaricati della coercizione. Coloro che avrebbero voluto strangolare l'ultimo re con le budella dell'ultimo prete di fatto riconoscevano correttamente l'importanza del ruolo dei *clerici* nella struttura della società.

Il mercato generalizzato fu reso possibile da una blanda espansione tecnologica che a sua volta, inizialmente, favorì un'ulteriore espansione del mercato e dello sviluppo tecnologico. Ma la potentissima tecnologia successiva finì per presupporre un'infrastruttura enorme, indivisibile, intrinsecamente condivisa e collettiva. Questa infrastruttura, dal canto suo, ridimensiona il ruolo sociale del mercato. Durante il primo miracolo economico, grazie a un accidente storico, accadde che l'infrastruttura necessaria fosse pronta e disponibile. Ora le cose non stanno più così: quella di cui c'è bisogno oggi è un'infrastruttura divenuta decisamente enorme che non può più né generarsi spontaneamente né venir governata o mantenuta alla stessa stregua del mercato – un'infrastruttura che non si può creare se non sulla base di un progetto consapevole.

Essa può essere governata solo "politicamente", ossia mediante decisioni globali, centralizzate e multifunzionali. Così noi siamo sul punto di tornare verso un mondo più politico e meno economico. L'apparente ritorno all'individualismo atomistico non può farci dimenticare che un'economia moderna dipende essenzialmente da un'enorme, indivisibile e inevitabile infrastruttura politicamente controllata. Così torniamo dal contratto allo status; solo che questa volta non sappiamo ancora come sarà per essere il sistema degli status. Per ora sem-

bra trattarsi di un sistema di status ugualitari e burocratici. Un ugualitarismo di base vi si combina con una riallocazione dei ruoli gerarchici generazione per generazione. Ebbene, riuscirà questo ugualitarismo a sopravvivere alla diminuzione della mobilità? E, a sua volta, la mobilità sopravviverà al rendimento decrescente della ricchezza e dell'innovazione aggiuntive? E ancora: questo rendimento decrescente si farà sentire? Queste le questioni cruciali che ci attendono al varco.

La transizione ideologica al mercato generalizzato

Il mondo agricolo tende alla stabilità e alla gerarchia. Il suo apparato ideologico persegue l'obiettivo di conferire stabilità alle istituzioni. Tutto questo si rispecchia nel suo atteggiamento verso l'attività economica. Come la fisica aristotelica indica un "luogo naturale" verso cui gli oggetti tenderebbero a dirigersi, così la teoria economica caratteristica dell'età che ha acclamato in Aristotele "il maestro di color che sanno" è naturalmente attratta da quell'idea di "giusto prezzo" che successivamente sarebbe stata alquanto screditata.

Ma l'idea è tutt'altro che assurda: in un ordine stabile dotato di una tecnologia statica, un prezzo fisso – avallato e accreditato dall'alone di equità che lo circonda – può rappresentare un modo sensato di risolvere le questioni economiche. In un mondo stabile potrebbe non esserci nessuno spazio per l'"economia" sulla mappa della conoscenza.[4] Oggi noi avvertiamo dolorosamente la mancanza della nozione di prezzo equo e moralmente imposto, ma potremmo benissimo tornare a adottarla su scala più generale. In una società che permette l'organizzazione e la contrattazione collettiva dei vari segmenti della forza-lavoro e all'interno della quale tali segmenti possono arrivare a volte a paralizzare l'intera economia, la reintroduzione del concetto di "equo compenso" rappresenta forse la sola alternativa alla disoccupazione di massa e a un'inflazione inarrestabile (nonché a una combinazione di questi elementi).

Al contrario, a un'economia instabile e in espansione, dotata di una tecnologia innovativa non potrà che riuscire difficile lavorare con questa idea. Come va ripetendo con insistenza la sua teoria preferita, essa ha bisogno di prezzi variabili che funzionino come una specie di sistema di segnali infinitamente sottili e sensibili, indicando i punti in cui occorre intensificare l'impegno umano e quelli in cui conviene rallentarlo, allo scopo di accrescere il livello di soddisfazione degli uomini. Economia e mercato in espansione da un lato e sistema dei prezzi variabili dall'altro vanno perfettamente d'accordo.

Un'economia, naturalmente, può espandersi anche senza questo meccanismo di mercato, sia quando forza motrice dell'espansione è una scoperta singola o comunque limitata – una risorsa nuova, un nuovo territorio o una nuova tecnica – sia quando la tecnologia venga importata dall'autorità centrale. Un esempio di innovazione singola è costituito dalla nascita dell'agricoltura.

Il grande archeologo Gordon Childe ha avanzato l'idea che la schiavitù abbia inibito l'innovazione minando la motivazione a ricercare più facili procedure produttive. La schiavitù propriamente intesa è lo status di quegli individui singoli che vengono trattati alla stregua di beni mobili e, come tale, si distingue non solo dall'inserimento di queste persone nella vita familiare, sia pure in posizione nettamente subordinata, ma anche dall'assoggettamento di intere comunità – cosa che non impedisce loro di conservare la propria organizzazione interna. In realtà, la schiavitù potrebbe avere un effetto esattamente opposto a quello ipotizzato da Childe: il proprietario di schiavi, visto che, per potersene servire, deve acquistarli a caro prezzo e mantenerli, in realtà ha molte buone ragioni per accogliere con favore ogni miglioramento della produttività. La schiavitù vera e propria è curiosamente rara nella storia del mondo.[5] Alcuni specialisti hanno sostenuto che le società che l'hanno praticata si possono contare sulle dita di una mano (due di esse apparterrebbero al Mediterraneo antico e le altre tre all'America post-colombiana). C'è "reale" schiavitù dove alcuni individui vengono trattati come pura e semplice forza-lavoro e dove questi anonimi "strumenti parlanti" (come venivano chiamati con un'espressione in uso a Roma) possono essere liberamente venduti o ceduti, tenendo conto soltanto della convenienza economica dell'operazione. La schiavitù "reale" sembra un'anticipazione della "razionalità" capitalistica e di un'allocazione della forza-lavoro che mira a un solo obiettivo, facendo astrazione da ogni considerazione sociale. Non sarebbe fuori luogo domandarsi perché mai la schiavitù non sia sfociata, o non sia potuta sfociare, nel capitalismo.

Il fenomeno che in altre società è molto più comune è l'inclusione forzata in una comunità esistente, e a un livello assai basso, di individui catturati o acquistati, o anche la riduzione allo stato servile di intere comunità, nonché l'introduzione di figure di "schiavi" di alto rango. Con quest'ultima espressione, in realtà, si vuole soltanto indicare un certo status dei burocrati, ossia sottolineare che le loro prerogative e la loro stessa posizione sono revocabili in ogni momento. Ogni burocrate moderno sa perfettamente che il potere derivantegli dalla sua posizione nell'organizzazione non appartiene a lui, tanto che

egli può esserne allontanato; e ciò mentre nelle società tradizionali, per avere lo stesso risultato in termini di mobilità, sarebbe stato necessario che egli fosse uno schiavo. Anche all'interno di quella società, però, è sempre stato difficile realizzare questa condizione per un certo periodo di tempo. Lo Stato può possedere schiavi, ma anche gli schiavi possono possedere lo Stato.

La vera spiegazione del basso livello di innovazione, pertanto, dev'essere più generale: gli ordinamenti delle società agricole conducono alla servitù e questa, a sua volta, inibisce l'innovazione. Gli individui che hanno lo status di servi hanno scarsi motivi per innovare, e l'ethos di coloro che li dominano tendenzialmente favorisce le virtù che assecondano l'aggressività e la stabilità, non l'intraprendenza.

I più convinti assertori del meccanismo del libero mercato e dei suoi meriti tendono a farsi beffe di quei concetti di giusto prezzo e di equo compenso che sembrano loro frutto di moralismo fuori luogo. R. H. Tawney era così convinto di questa visione da arrivare a dire che Karl Marx è l'ultimo degli scolastici. Secondo lui, la teoria del valore-lavoro, e soprattutto l'ispirazione morale da cui promana, non è altro che la prosecuzione della ricerca di una "giusta" determinazione degli incentivi economici.

Il discredito in cui è caduto il concetto di "giusto prezzo" fa parte integrante del generale rifiuto della metafisica e della superstizione da parte della mentalità illuministica. Quell'idea, si dice, poggiava sull'infantile aspettativa che Dio, la Natura o qualche altra autorità, nel mandare gli oggetti nel mondo, li fornisse di una sorta di cartellino con l'indicazione del prezzo. E chiaramente rientra in questa immagine del mondo come "cosmo", anziché come natura, una visione che proietta dovunque generosamente finalismo, gerarchia e valore intrinseco: il mondo risulta pervaso di un valore troppo profondamente radicato nella natura delle cose per sottostare alla sordida e perversa indegnità della determinazione del mercato. La teoria del valore-lavoro era un curioso compromesso. Quando vedeva nel valore una caratteristica intrinseca agli oggetti, anziché una volatile funzione del loro godimento, si manteneva nell'alveo della tradizione. Nello stesso tempo, alla base della sua visione di attribuzione del valore c'era l'idea che il potere di accordare valore appartenesse non a un'autorità esterna, ma all'azione e al lavoro umano. Si trattava, insomma, di una teoria insieme oggettivistica e antropocentrica.

Ma noi abbiamo imparato a separare le questioni distinte e a vedere le cose per quello che sono. Componenti degli oggetti

e costruzioni o proiezioni nostre sono cose distinte, e noi riconosciamo che nello schema delle cose le cose stesse non occupano affatto un posto legato al loro valore, anche perché quello schema non esiste. Quando gli uomini credevano che esistesse, c'era ben poca innovazione. Noi, invece, viviamo in un mondo basato sull'innovazione e sulla separazione di problemi e compiti, sulla fredda dissezione del mondo. La nuova visione sostiene che ci siamo liberati dalle vecchie superstizioni. Flessibilità umana e volatilità del valore sono strettamente legate tra loro.

Così prezzi e incentivi economici in generale non sono prescritti. Essi riflettono la soddisfazione che gli uomini traggono da cose e servizi; ed è proprio la scarsità e la flessibilità alla negoziazione di questi beni a incoraggiare innovazione, progresso e crescita. L'idea di "giusto prezzo" non è stata soltanto un errore metafisico e una superstizione. È stata il paradigma stesso del più detestabile degli errori, l'ingiustificato congelamento del mondo in uno stampo prestabilito. Successivamente tale stampo fu circondato di un'aureola di sacralità e di autorità che non ha mai meritato. Così questo processo ha finito per diventare, oltre che un errore teorico, anche un impedimento cruciale al progresso e alla soddisfazione umana. La nuova fortuna che in tempi recenti ha conosciuto un'aspirazione che va in questa direzione appare dunque un inspiegabile tentativo di invertire il corso della storia, una tendenza reazionaria nel senso pieno e peggiore del termine. La sola spiegazione che se ne può dare consiste nel vedervi l'espressione della debolezza psichica di individui desiderosi di tornare al vecchio, comodo e stabile grembo sociale del passato, perché incapaci di portare il peso della libertà e della responsabilità di vivere in una società aperta e emancipata.

La teoria che fa del "mercato" il fattore di validazione del valore costituisce il punto cruciale in cui confluiscono le trasformazioni economiche e cognitive dell'umanità. La nuova economia va giustificata nei termini di nozioni che assumono l'esistenza di un mondo omogeneo e atomizzato. Valore e merito appartengono alle cose solo come funzione della soddisfazione che danno. Obiettivi e mezzi non sono fissi, ma vengono stabiliti empiricamente. Gli obiettivi sono posti dai nostri desideri; i mezzi sono definiti in relazione alle connessioni oggettivamente prevalenti nel mondo. Solo così il valore entra nel mondo.

Purtroppo, però, la verità è un po' più complessa e, come si dice, non si presta a una semplice caratterizzazione in bianco e nero di questo tipo. Non è possibile descriverla semplicemente sulla base di un confronto tra superstizioni e rigido og-

gettivismo da un lato e empirismo flessibile e illuminato dall'altro. La mente degli illuministi non era affatto così illuminata come essi amavano pensare: essa ha commesso e esemplificato lo stesso errore che aveva criticato.

Certamente la nozione di un giusto prezzo che farebbe tutt'uno con la natura stessa della cosa è frutto di superstizione. Una natura delle cose non esiste e quindi non può assegnare nessuna etichetta di valore. Ma, ahimè, non c'è nemmeno un prezzo di mercato. L'apoteosi del prezzo di mercato e della sua aureola di indipendenza, di autorità e di legittimità non è altro che una manifestazione più sottile della stessa vecchia superstizione. Illuministi, illuminate voi stessi! L'altezzosità con cui predicate la vostra visione è un po' comica, perché siete molto meno illuminati di quanto non pensiate.

Il mercato può determinare il prezzo solo all'interno di un dato contesto istituzionale/coercitivo. Ma a sua volta questo contesto non costituisce un dato più di quanto non possa costituirlo un "giusto prezzo". Inevitabilmente esso rappresenta uno speciale prodotto storico; e, come risultato di un'imposizione o di un particolare compromesso storico, può essere estremamente vario. L'illusione di un mercato che si alimenta da sé, quasi si trattasse di un oracolo del tutto obiettivo, è nata perché il particolare contesto istituzionale/culturale in cui per la prima volta era emerso *parve* del tutto autoevidente a tutti coloro che vivevano al suo interno. Essendo emerso spontaneamente, finì per venir considerato "naturale" da tutti coloro che ne facevano parte. Quel contesto sembrò costituire l'espressione della condizione umana in quanto tale, non di una congiuntura storica del tutto specifica.

Coloro che lo analizzarono possedevano bensì un certo grado di competenza e di immaginazione sociologica, ma non un grado sufficiente. Riconobbero trattarsi di condizioni favorevoli, ma non si resero conto con la dovuta chiarezza che in realtà erano condizioni *uniche*. Attribuirono loro la capacità di liberare l'uomo in generale, non la creazione di una specie nuova e rara. Pur apprezzando il favorevole clima politico in cui operavano, non si resero pienamente conto delle specifiche precondizioni culturali e tecnologiche che pure lo avevano reso possibile. Secondo loro, il fatto di disporre di infrastrutture sociali minimali così favorevoli andava accreditato all'umanità come tale.

Una struttura politica e culturale è necessaria al mercato – e non solo come strumento per il mantenimento della pace, anche se questa resta una funzione molto importante. Il mercato presuppone una certa infrastruttura fisica e sociale, una data atmosfera culturale e la disponibilità di certe competen-

ze. Se paragonate all'industria avanzata di oggi, le più lontane società industriali e le prime estese economie di mercato avevano pretese relativamente modeste in termini di requisiti infrastrutturali e tecnologici. Nello stesso tempo, la soddisfazione di questi requisiti era estremamente improbabile nell'età agricola e, quando si verificò, non fu il frutto di un progetto consapevole e deliberato. Conseguentemente, tali requisiti parvero altrettanti elementi di un ordine di cose ragionevolmente naturale e non troppo insolito. In quel contesto forse era naturale pensarla così, ma nondimeno si trattava di un'illusione. Le società industriali più tarde sono completamente diverse: i loro requisiti infrastrutturali diventano enormi, vistosi e controversi. L'industrializzazione emulativa spesso viene imposta in condizioni che non sono così favorevoli all'attività economica; in questo caso anche queste condizioni devono essere *imposte*.

Una volta che sia diventato chiaro che il mercato opera soltanto entro certi contesti politici e che tali possibili contesti sono tra loro estremamente diversi e *non dati*, diventa evidente anche che il verdetto del mercato, il prezzo, non è frutto soltanto di quell'oracolo che è il mercato stesso, ma scaturisce dalla particolare situazione politica su cui di fatto esso poggia. Nel Settecento si pensava ancora che avesse senso formulare una sorta di specificazione dello sfondo politico "corretto". L'idea era che, se tale unica specificazione avesse potuto, a sua volta, venire validata e giustificata, allora si sarebbe potuto accreditare di una sorta di legittimità tutto ciò che, all'interno di questo quadro di riferimento, il mercato avesse decretato.

In un contesto politico dato, il mercato darà un solo verdetto. Se il contesto politico legittimo è suscettibile di un'unica definizione, ugualmente unico sarà il verdetto oracolare del mercato. Rappresentando l'approdo di tutta una sequenza raziocinativa completamente priva di intrusioni arbitrarie, esso può diventare oggetto di grande considerazione.

Qualcuno potrebbe specificare lo sfondo politico "corretto" dicendo che esso deve ridurre al minimo le proprie interferenze con il mercato. È la teoria dello Stato minimo o dello Stato "guardiano notturno" – una teoria effettivamente riproposta nel nostro tempo, quando di fatto l'entità dell'infrastruttura necessaria è così complessa e grandiosa da farla apparire assurda. Tale teoria aveva una sua plausibilità in passato, quando lo Stato poteva effettivamente essere alquanto limitato. La società in cui è emerso un ordine di mercato generalizzato era così ben equipaggiata in termini di cultura e di quadro istituzionale richiesti da un mercato in espansione da

non esigere, almeno inizialmente, un intervento particolarmente significativo da parte dello Stato. La tecnologia relativamente modesta della prima industrializzazione ha potuto svilupparsi su un fondamento costituito da una particolare società agricola avanzata – e non ha avuto effetti dirompenti su tale società. Per entrambe le ragioni, dunque, era compatibile con la propria matrice sociale.

Ora tutto ciò è cambiato. La tecnologia produttiva più avanzata richiede un'infrastruttura enorme e centralizzata, e i suoi costi, nelle società sviluppate, sono pari grosso modo alla metà del prodotto nazionale. In una società industriale moderna, senza tale infrastruttura andrebbe in tilt non solo la produzione, ma anche il consumo. Un'industria automobilistica di oggi non potrebbe certo collocare i propri prodotti se le agenzie politiche della società non garantissero il mantenimento di un sistema viario estremamente elaborato e costoso.

Una volta che la struttura politica del mercato sia diventata così enorme e imponente, e abbia messo in luce tutta la varietà delle sue forme possibili, non si può più fingere che si tratti di un minimo neutro o innocuo. Non si può più presentarla come una pura e semplice precondizione necessaria al funzionamento dell'oracolo imparziale, ma non suscettibile di interferire con la sua attività e di pregiudicare i suoi verdetti. Un'illusione simile non è più possibile.

Quando tutto questo sia diventato chiaro – e ormai non può non esserlo – i pronunciamenti dell'oracolo perdono tutta l'aureola di autorevolezza del passato. Non è più possibile presentarli come oggettive sentenze provenienti dall'esterno del sistema e scevre di ogni pregiudizio; non è più possibile dire che essi non riflettono altro che i gusti e le preferenze della gente, nonché i modi migliori per soddisfarli, tenuto conto della distribuzione delle risorse. Una volta che sia diventato evidente in quale notevole misura il condizionamento politico possa influire su questo presunto verdetto oggettivo, non siamo più liberi di vedere nel mercato il nostro arbitro economico neutrale. L'ordine politico lo facciamo noi. Perciò la responsabilità dei suoi verdetti – di cui i verdetti del mercato non sono che un riflesso – è solo nostra. Tutto ciò non è in contrasto con la tesi che, all'interno di una struttura e di un insieme di principi di distribuzione scelti politicamente, conviene che i dettagli ulteriori siano lasciati al mercato.

Così l'oggettività dei prezzi di mercato è un'illusione metafisica né più né meno dell'idea di "giusto prezzo". Siamo partiti dal giusto prezzo e l'abbiamo sostituito con il prezzo di mercato. Ora ci troviamo a dover rimpiazzare anche questo. Ma con che cosa?

L'importante storia liberale della legittimazione dei prezzi era alquanto semplice. Ma l'erosione della sua credibilità ci ha lasciati, ideologicamente, a mezz'aria.

Questa storia, lungi dall'essere un *unicum*, rappresenta il modello stesso di un gran numero di storie simili, tutte caratterizzate dallo stesso intreccio e dalla stessa struttura logica. La giustificazione dei prezzi fu il primo esempio del nuovo stile di legittimazione e dei suoi problemi. Ma costituisce solo un campione di tutto un genere di problemi che potremmo chiamare problemi del rientro.

In senso stretto, per la verità, non si tratta di un problema di rientro, ma semplicemente, per così dire, di un problema di entrata. Il termine con cui ho scelto di designarlo, però, rispecchia la concezione che ne hanno molte persone di orientamento positivistico. La storia, implicita e seducente, suona all'incirca così. Gli animali sono buoni positivisti; tutto fa pensare che non abbiano nessuna metafisica (anche perché non pensano affatto). Semplicemente si limitano a reagire ai propri dati sensoriali. Quando dall'animale emerge l'uomo, questi, per qualche oscura ragione, usa male quella facoltà di pensare che ha appena acquisito: non si limita a riflettere sui dati che effettivamente possiede, ma, scambiando i propri desideri con la realtà, inventa molte altre entità, forse soltanto perché non riesce a padroneggiare del tutto il nuovo strumento, *il pensiero*. Le entità aggiuntive sono ovviamente fittizie, invenzioni in larga misura inutili; ma possono anche racchiudere positive intuizioni su come usare e interpretare i dati reali. Possono, inoltre, rendere l'uomo più fiducioso, confermare il suo ordine sociale, incoraggiarlo a comportarsi bene – anche se quelle appena elencate sono tutte cose cognitivamente irrilevanti. Comunque, con l'emancipazione e la liberazione della mente umana, egli finisce per rendersi conto che le entità aggiuntive da lui elaborate non sono altro che una finzione. A questo punto *rientra* nel mondo della realtà piena, ossia nella sfera della natura. È interessante notare che positivismo e marxismo ripropongono entrambi una teoria dello sviamento o della caduta: l'uomo, che all'inizio dei tempi sarebbe stato integro e sano, ora avrebbe bisogno di venir riscattato da una condizione di decadimento.

Durante il periodo del suo esilio nella Babilonia della fantasia, procede l'argomentazione, l'uomo ha acquisito l'abitudine di legittimare tutti i valori e i principi controversi invocando l'autorità dell'Altro creato dalla sua fantasia. Trattandosi di una realtà immaginaria, infatti, coloro che hanno il po-

tere possono sempre manipolarla in modo da farle dire ciò che desiderano. Finzioni dominanti sono diventate, così, le finzioni della classe dominante. Ma questo inganno e questa illusione ormai hanno fatto il loro tempo. D'ora innanzi ogni validazione, ogni legittimazione, dovrà poggiare su realtà intramondane. In questo modo tale validazione potrà bensì sembrare meno solida degli illusori assoluti dell'al di là, ma in realtà sarà molto più genuina e molto più degna dell'umanità matura.

I pensatori del Seicento e del Settecento si sono posti l'obiettivo di cercare le radici terrene dei valori umani, sforzandosi di individuare i principi supremi e ultimi, quelli capaci di fungere da guida, delle nostre varie attività – individuali, sociali o di altro tipo. È questo il problema del rientro: il ritorno dell'umanità a questo mondo, alla Natura. Esso succede a un soggiorno nella fantasia che presumibilmente va dai primi passi dell'umanità fino all'età della ragione. Se, invece, la separazione delle questioni è un risultato eccezionale e tardivo, allora quello che ci troviamo a affrontare non è un problema di rientro, ma di entrata. I primi uomini non erano mai vissuti in un Eden positivistico, né avrebbero potuto farlo.

Si tratti di rientro o di entrata, il processo ha luogo parallelamente in una grande varietà di campi:

Governo e autorità: una volta era Dio a convalidarli, ora poggiano sul consenso, sul calcolo dell'interesse personale o sul sentimento.

Bene e male: un tempo erano scelti da Dio, razionalmente stabiliti o insiti nella natura delle cose; ora discendono dalla convenienza sociale, dal sentimento o da una qualche combinazione tra i due.

Conoscenza: la verità un tempo era determinata dall'essenza normativa delle cose; ora sono arbitre della verità le nostre sensazioni o percezioni.

Bellezza: i criteri di perfezione erano fatti risiedere nelle regole della proporzione, ecc. , iscritte nella natura delle cose. Ora in campo estetico si sono imposte teorie edonistiche, funzionali o simili.

Economia: il prezzo, che in passato era prescritto da una giustizia naturale indipendente, ora è determinato dalla quantità di lavoro necessario a produrre l'oggetto o dall'interazione di offerta e domanda nel mercato. Queste, a loro volta dipendono dai piaceri che il consumo comporta e dalle difficoltà insite nella produzione dell'oggetto.

Il modello di questo processo si ritrova, con variazioni di dettaglio, in qualsiasi attività umana che sia insieme impor-

tante e controversa. Un tempo, durante l'età platonica, si pensava che i principi cruciali della legittimità e dell'eccellenza fossero insiti nella natura delle cose o discendessero dalla volontà di un Dio. Essi erano affidati a un *corpus* di custodi della rivelazione o accessibili a facoltà particolarmente elevate. Di fatto la loro rigidità affondava le proprie radici nell'autorità dei concetti instillati dal rito – proprio come aveva visto Durkheim. Il quadro si completò con una dottrina formale dell'Altro solo quando questo modo di gestire un ordine sociale raggiunse un certo grado di consapevolezza grazie a *clerici* capaci di leggere e scrivere.

Ora, invece, il campo di attività di cui stiamo discorrendo si regge su principi la cui autorità consiste in qualcosa di mondano e di pubblicamente accessibile. Il verdetto, essendo radicato nelle scelte, nelle convenzioni, nei sentimenti, nelle gioie o nelle esperienze umane, è accessibile a tutti. E non crea nessun privilegio e nessuna gerarchia conoscitiva, né ne dipende.

La debolezza della nuova posizione, che ancora non si è imposta pienamente su tutti noi, è grosso modo la medesima in tutti questi campi tra loro simili. Il nuovo sovrano, questa nuova suprema corte d'appello, nonostante la sua pretesa di essere indipendente e rigorosamente legato al mondo o all'uomo, in fin dei conti risulta non essere realmente autonomo. Ha legami profondi e intimi con quegli stessi contendenti di cui dovrebbe dirimere i contrasti. Il vecchio giudice era una finzione, una truffa, un prodotto della superstizione umana. Il nuovo, al contrario, è semplicemente corrotto.

Le nostre scelte o decisioni, che devono rappresentare il fondamento di un nuovo ordine sociale, possono assumere una forma intelligibile solo se a compierle sono uomini *già* plasmati da un ordine sociale. Questa circostanza non porrebbe nessun problema se tale ordine fosse unico o se, per qualsiasi altra ragione, potesse essere trattato come dato. Ma che dire, se le cose non stessero così? I nostri gusti e i nostri desideri, che pure dovrebbero costituire il fondamento di una nuova etica e plasmare una società nuova, sono formati da *una* società; i nostri dati esperienziali, che devono assumersi la responsabilità di giudicare tutte le teorie, sono essi stessi saturi di teoria; e così via. Il verdetto del giudice non può che risentire della cultura da cui promana. Come può dirci, allora, quale cultura adottare?

Dal mondo che credeva in norme trascendenti noi abbiamo ereditato l'assunto di un'identità data e stabile. Avendo lasciato cadere l'idea dell'accessibilità o dell'esistenza di un trascendente, ci siamo volti a noi stessi come ai nuovi sovrani, ai

signori di tutto quello che vediamo. E ci siamo trovati nella necessità di conferire una direzione a un mondo che non era più stabile. Con dolorosa sorpresa, alcuni di noi si sono accorti che l'identità che doveva portare il peso di questa decisione non è più in grado di far fronte a questo compito. Se n'è andata insieme a quel mondo stabile che aveva trovato la propria mitica giustificazione nell'ombra da esso stesso proiettata sulle nuvole. A vincolarci non c'è più né il rito, né l'Altro, né la nostra interiorità. Quella stessa trasformazione che ci ha portato a disconoscere l'Altro e a cercare legittimazione e fondamento *dentro di noi* ci ha privati anche di un'identità data e stabile che sola avrebbe potuto accollarsi quel peso.

La circolarità del punto di vista illuministico

La circolarità della nuova legittimazione può essere illustrata da un breve esame delle principali teorie illuministiche della politica, della moralità e della conoscenza.

Il pensiero politico illuministico tende a essere democratico o comunque a invocare la sovranità del popolo o del *Volk*, anche quando, di fatto, ha un impianto autoritario. La politica platonica, tipica espressione del mondo agricolo, era orgogliosamente e dichiaratamente gerarchica e autoritaria: guida dell'azione dovevano essere i valori insiti nella natura delle cose e le norme conseguenti. Il consenso, lungi dall'essere il criterio supremo, era valido solo se presupponeva la conformità alla norma. A contare era la saggezza, non il consenso. E la saggezza andava identificata sulla base di criteri non già scelti dall'umanità, ma a essa imposti.

Come ebbe a dire un moderno restauratore di una versione della visione agricola, l'Imam Khomeini, la vera democrazia consiste nell'attuazione della legge divina, non nella codificazione di una volontà meramente umana. Le classi o ordini superiori della società dovevano rappresentare un esempio: la loro autorità era radicata nel loro status e il loro compito era quello di praticare i valori che incarnavano. Stato esemplare, casta, testo e Chiesa, esistevano proprio per guidarci. Ma ora noi pretendiamo di sapere di più. È il nostro consenso e solo il nostro consenso a legittimare un ordine politico, un sistema di coercizione. La legittimazione può venire solo dalla comunità stessa dei governati. I governanti sono dei delegati, non dei modelli.

Tutto ciò va molto bene *se* il nostro consenso esiste indipendentemente da un ordine sociale. In qualche misura, e nel breve periodo, naturalmente le cose stanno così. Le situazioni

in cui una società vuole collettivamente una cosa, ma è costretta a farne un'altra, non sono rare. Non è che chi ha il controllo dell'apparato coercitivo in un dato momento possa disporre automaticamente e facilmente del consenso della gente. E in questa luce il consenso ha un'esistenza indipendente.

Ma nel lungo periodo la situazione non è così semplice. Il consenso di un individuo su una data linea di azione dipende dalla persona che egli è, e la persona che è dipende, in ultima analisi, dalla società che l'ha formato. Alla fine del Medioevo, sarebbe stato possibile decidere con il voto se era il caso che l'umanità evolvesse verso un mondo secolare e industriale? Un quesito simile sarebbe riuscito inintelligibile. Le persone capaci di pensare approvavano il mondo che conoscevano. Esse *sapevano* che quel mondo era giusto e che qualsiasi cambiamento radicale era detestabile. I cambiamenti avvenuti da quel momento hanno prodotto un'umanità che, in generale, preferisce essere come è ora. Ma quale terzo uomo, membro di entrambi i mondi o ugualmente indipendente da entrambi, avrebbe mai potuto scegliere *tra* di essi e approvare "democraticamente", ossia dando il proprio consenso, quella trasformazione? Questo terzo uomo non esiste e non può esistere.

I cambiamenti radicali trasformano l'identità delle persone. Eppure senza un'identità unica, persistente e in qualche modo autorevole, nessuno può dare il proprio pieno consenso a una trasformazione radicale – nessuno può conferirle una giustificazione o, se si preferisce, una sanzione o un suggello democratico. Naturalmente ciò non impedisce che i piccoli cambiamenti che intervengono all'interno di un'identità che perdura possano essere approvati o ripudiati con il consenso della gente. La nozione di democrazia come governo validato dal consenso ha un significato e è possibile all'interno di una situazione culturale generale più o meno stabile, che venga data per acquisita e che sia matrice di identità per i suoi membri. Ma quando la si applichi all'effettuazione e alla validazione di scelte radicali e fondamentali, la nozione di consenso non ha letteralmente nessun significato.

I critici dei sistemi democratici reali amano affermare che essi funzionano solo dove i loro assunti organizzativi fondamentali non vengono messi in discussione. Ma si potrebbe dire addirittura che solo in quel caso la nozione di democrazia ha senso. Quando ci si trova a dover compiere scelte veramente radicali, allora semplicemente non c'è nessuno che possa dare quel consenso complessivo. Non si può consentire a un cambio di identità. Non c'è nessun "tu". E a escluderlo è la nozione stessa di cambio di identità. L'io pre-metamorfosi non esiste più e l'io post-metamorfosi non esiste ancora. Ma il sog-

getto reale della storia filosofica è precisamente il nostro cambio collettivo di identità.

Prendiamo in considerazione la più importante e tipica filosofia morale dell'Illuminismo, l'utilitarismo. L'idea di fondo è ammirevolmente semplice: è l'uomo che crea i valori. Nell'assicurare il suggello della propria approvazione a istituzioni, modelli di comportamenti, tratti di carattere, ecc., la società deve ispirarsi a un solo criterio, ossia che, complessivamente, quell'istituzione o quella pratica contribuisca più di ogni altra alla felicità umana. Ciò che la teoria respinge è l'idea platonica che istituzioni, pratiche, ecc., abbiano dei meriti indipendentemente dall'uomo, in virtù della natura delle cose. Ripudiando questa idea, la nuova visione esercita una funzione liberatrice.

La nuova teoria affida la scelta dei valori ai *nostri* desideri, alle nostre preferenze. Ciò costituirebbe una soluzione se tali desideri fossero effettivamente *dati*. Alcuni utilitaristi, naturalmente, sapevano che noi possiamo coltivare i nostri gusti e, piuttosto stranamente, quando questa circostanza faceva loro comodo, la invocavano nei loro libri. Entro limiti ragionevoli, la teoria può ammettere un certo controllo umano sui gusti. Ma che dire ove si ammetta la possibilità di una loro radicale trasformazione? Che accade se i nostri desideri dipendono dai nostri valori e i nostri valori da una società in rapido cambiamento? La malleabilità dei nostri desideri e dei nostri valori non è un tratto marginale della nostra situazione. È la caratteristica centrale di un ordine sociale duttile, manipolabile, tecnologico e fondato sulla conoscenza come quello in cui viviamo.

Il modello su cui poggiava il ragionamento utilitaristico era quello di una soddisfazione o di un piacere isolabile e dato. Tale soddisfazione rappresentava il metro di giudizio dei valori nello stesso senso in cui un fatto isolabile dato rappresenta il metro di giudizio delle teorie. Sappiamo bene quali problemi ponga la consapevolezza che i fatti sono saturi di teoria: ciò che percepiamo dipende dalle nostre aspettative di fondo, dall'armamentario conoscitivo generale con cui lo apprendiamo. In che modo, allora, le nostre percezioni potranno rappresentare il metro di giudizio delle teorie? Ma anche i nostri piaceri sono saturi di concetti. Il sistema concettuale entro il quale un uomo conduce la propria vita è noto come cultura. Ma le culture non sono più date: sono suscettibili di scelta, di rapidi cambiamenti e di manipolazioni; e le scelte, a loro volta, sono passibili di contestazione politica. Non possiamo giudicare le culture rivali chiedendoci quale di esse dia più piacere, perché i nostri piaceri, lungi dal promanare da una

sorta di essere umano preculturale e extrasociale, sono culturalmente condizionati. Così, ancora una volta, ciò che si vuole giudicare risulta essere il giudice.

Nella sfera della conoscenza, la visione illuministica sembrerebbe un po' meno a rischio che in altre sfere come la morale e la politica. La suprema corte di appello delle pretese conoscitive viene identificata con l'"esperienza". Ma, secondo una teoria molto diffusa e persuasiva, l'esperienza è a sua volta dipendente e malleabile né più né meno del consenso e del desiderio: noi non possiamo avere nessuna esperienza se non grazie a una struttura o a un "paradigma" preesistente che plasma anticipatamente la nostra visione e la rende satura di teoria. Ma se non c'è esperienza senza paradigmi saturi di teoria, com'è possibile rifarsi all'esperienza per scegliere tra paradigmi diversi? Una risposta a questa domanda non c'è e, in base alle premesse della nostra argomentazione, non può assolutamente esserci. Ancora una volta, naturalmente, la teoria non impedisce all'esperienza di agire da arbitro *all'interno di* un sistema stabile. Il problema nasce, e sembra insolubile, quando a essere in gioco sono visioni globali e radicali discontinuità.

La paradossale situazione in cui ci imbattiamo è che noi usiamo e invochiamo un arbitro extrasociale e al di sopra delle parti ("natura", "esperienza", "piacere") che, però, in forma pura, non incontriamo mai. Cose e eventi della natura noi li conosciamo soltanto così come sono stati "predigeriti" da un complesso culturale di concetti che, a loro volta, lungi dall'essere permanenti, sono passibili di ulteriore revisione. Nondimeno l'insieme delle pratiche, delle tecniche e dei principi genericamente noti come "scienza" poggia sull'assunto di un sistema esterno ordinato, omogeneo e unificato, privo di una stabile ontologia di base, accessibile a partire dalle sue frammentarie manifestazioni e mai accostabile direttamente nella sua totalità. Questa procedura sembra funzionare cumulativamente e consensualmente. L'attività governata dall'unico obiettivo di conoscere le leggi del sistema e di usarle per predire e estrapolare, non solo funziona, ma non implica nessuna contraddizione interna. Questo è un dato sommamente importante della nostra situazione collettiva.

A renderci ciò che siamo sono state la divisione del lavoro e la sottomissione a singoli obiettivi chiaramente formulati. Nella sfera della conoscenza, si direbbe che nulla ci impedisca di continuare a praticarle. In altre sfere non è così. Coercizione e mantenimento dell'ordine non conoscono nessun criterio che permetta una crescita costante, un "progresso" senza fine. Il carattere alternativo, tipo sì/no, di questa sfera è incompati-

bile con ogni progressione aperta e interminabile. Tutto quello che possiamo dire è che la ricchezza, l'entità della nuova infrastruttura indivisibile e olistica, la complessità e l'interdipendenza della società moderna, hanno modificato le regole del gioco talora in meglio e talora in peggio. Certamente la coercizione è diventata, a un tempo, più facile e, forse, meno necessaria.

Nella sfera del valore, ossia della specificazione della vita buona, la razionalità strumentale finisce in una contraddizione. Un singolo obiettivo che possiamo perseguire non c'è e non può esserci. Una filosofia unifunzionale va bene in campo scientifico, ma non in etica o in politica.

Oggettività o no?

Il nostro argomento sembra andare in due direzioni contraddittorie e incompatibili. Quando ci siamo occupati del ruolo complessivo della conoscenza nella società, abbiamo cercato di capire qual è stato il tragitto seguito dallo stile conoscitivo referenziale, oggettivo e unificato per emergere e per diventare alla fine socialmente dominante. Secondo questa ricostruzione, l'umanità era partita da una molteplicità di sensibilità quasi-empiriche slegate tra loro, ognuna delle quali era in stretta relazione con un suo complesso di controlli sociali non empirici e *non*-referenziali. Questi "sensi" concettuali diversi tra loro, ossia queste diverse aperture sul mondo, non potevano né combinarsi in un unico quadro globale né rappresentare una minaccia per i sistemi concettuali socialmente orientati ma referenzialmente deboli del tempo. Tali sistemi presumibilmente erano governati in larga misura dal requisito della coesione sociale e, in ogni caso, certamente non erano governati dall'esigenza della crescita cognitiva.

Queste sensibilità slegate tra loro devono la loro prima unificazione alla necessità di renderle non già più referenziali, ma *meno referenziali*. Alfabetizzazione, unificazione scolastica in un sistema, monoteismo esclusivo e geloso, affermazione del rigoroso modello di inferenza veritativa proprio della geometria, della logica e forse del diritto, centralizzazione del corpus dei *clerici*, rigida delimitazione della rivelazione e restrizione della sua fonte con conseguente esclusione di ogni facile integrazione, nonché della monopolizzazione e della burocratizzazione del magico da parte della corporazione dei *clerici* – congiuntamente tutte queste cose hanno dato origine in qualche modo a un sistema unificato, dotato di un solo apice e governato dal centro. In ogni caso quello che emerge e che

finisce per diventare familiare e normativo è qualcosa di simile a questo ideale. Esso esigeva soltanto che l'apice del sistema rendesse noto di non voler interferire con le minute manifestazioni della propria creazione, preferendo mantenere il proprio aspetto di legge e ritirarsi in un nascondiglio infinitamente lontano affinché i suoi devoti cercassero il suo disegno non già mediante le scorciatoie del privilegio, ma nella regolarità della creazione, e identificassero questo tentativo con lo spiegamento di una matematica precisa e dotata di un contenuto. Nacque così una scienza oggettiva, referenziale e capace di unificare il mondo.

Noi abbiamo cercato di spiegare in che modo la scienza, ovvero questa conoscenza oggettiva, referenziale, socialmente cieca e neutrale, *abbia* potuto nascere e integrarsi con la vita produttiva della società. La concreta realtà delle cose senza dubbio fu molto più complessa; nondimeno la nostra è una spiegazione schematica in sé non incoerente e compatibile con i fatti noti della storia del pensiero e della scienza.

Una possibile obiezione a questa argomentazione potrebbe far leva sul fatto che la prima riflessione cosmologica sviluppatasi nella Grecia ionica si affermò senza l'impulso unificatore di un geloso Geova.[6] D'altro canto, la retrocessione della divinità a ordine sistematico di un'unica natura è uno sviluppo che si ebbe anche in Cina, ma che qui non sembra aver dato luogo a una scienza teorica cumulativa.[7] Un'altra difficoltà importante nasce dal fatto che nel periodo in cui nacque la scienza moderna e in quello immediatamente precedente le tendenze magiche hanno avuto un rilievo notevolissimo nella vita europea. Frazer aveva postulato la sequenza magia-religione-scienza. Ma lo studio del pensiero del Cinquecento e del Seicento suggerisce invece la sequenza religione-magia-scienza.[8] I fondatori della scienza moderna, lungi dall'essere dei puritani ostili a ogni commistione con la magia e estranei all'idea di una natura ermeneuticamente significativa, leggibile e manipolabile, per lo più hanno subìto la tentazione della magia e delle sue tecniche e vi si sono dedicati.[9] La Royal Society sembra essere stata più vicina allo spirito magico del Faust che a un puritanesimo intellettualmente rigoroso.[10] Ciò è vero soprattutto del grande Newton, simbolo supremo della nuova visione, i cui scritti mistici, ponderosi e in larga misura inediti, almeno in quantità sopravanzano quelli di fisica e continuano a essere motivo di imbarazzo per la Royal Society.

È lecito sottovalutare l'esplosione rinascimentale della cabala e dell'ermetismo o liquidarla come l'estremo tentativo della mente umana, ormai sensibile alla prospettiva di una natura intelligibile, di assicurarsi una scorciatoia a buon merca-

to? Si trattava forse dell'ultimo febbrile tentativo di manipolazione magica, prima della definitiva rassegnazione al più difficile cammino cognitivo che noi ora consideriamo appropriato? O è vero invece che questo fenomeno importante squalifica l'argomentazione che abbiamo appena sviluppato? Personalmente non sono in grado di rispondere a questo interrogativo. Per ora conviene che lo accantoniamo. Ci basti dire che la nuova visione ha finito per affermarsi o seguendo la traiettoria suggerita da questo libro o percorrendo un cammino ancora più tortuoso.

Noi abbiamo cercato di spiegare in che modo una società, e una soltanto, grazie a una serie quasi miracolosa di eventi, non solo è giunta a creare questo tipo di mondo, ma nello stesso tempo si è dotata di sistemi produttivi e politici che hanno consentito a questo mondo di espandersi: ciò rappresenta il frutto di un inedito stile produttivo che ha sostenuto materialmente tale società e di un'inedita politica che le ha impedito di soffocare la nuova visione nel momento stesso in cui nasceva.

Ma noi sosteniamo anche che la filosofia con cui tale società ha cercato di spiegare e di validare i propri risultati ai suoi stessi occhi è circolare e fatalmente viziata. In sostanza essa sostiene di possedere una grossa apertura unitaria sulla realtà, un'apertura, chiamata esperienza, che consente di dare una risposta agli impellenti interrogativi che cosa dobbiamo pensare circa il mondo (ossia tutto ciò che i dati sensoriali ci consentono di dire), che cosa dobbiamo apprezzare nella vita sociale (ossia quegli assetti che sperimentalmente risultano soddisfare meglio i nostri desideri collettivi), quale sia l'autorità a cui dobbiamo obbedire (ossia quella a cui collettivamente conveniamo di obbedire e a cui deleghiamo il potere, perché ci serve meglio), come valutare oggetti e attività e dar loro un prezzo (ossia affidandosi al libero mercato), e così via. Enuncia il tuo problema, e qualche aspetto dell'*esperienza* sarà la tua esclusiva risposta. Non c'è più bisogno né di rivolgersi a un oracolo e di affidarsi alle sue fantasie, né di far tesoro di qualche presunta rivelazione del suo valore, come era abitudine inveterata delle società precedenti. Quello a cui ci rifacciamo oggi è un oracolo pubblico, universale e trasparente, scevro di fantasie e di misteri, accessibile a tutti quelli che hanno occhi per vedere. La nostra epistemologia è chiara, onesta e ugualitaria.

Eppure di questa risposta è lecito dubitare. L'affidabilità del nuovo oracolo è solo presunta né più né meno di quella degli oracoli precedenti. Anche questo oracolo ha radici sociali come gli altri: scaturisce da una particolare cultura, in cui si sono imposte divisione del lavoro e razionalità strumentale, e

la riflette. Può esso, senza circolarità, giustificare se stesso? Siamo di nuovo a un'autovalidazione circolare, sia pure a un'autovalidazione dalla forma inedita.

Il fatto che questa risposta non possa essere accettata nei suoi termini non significa che noi possiamo sottovalutare e disconoscere il fenomeno in se stesso. La civiltà scientifico-industriale è chiaramente unica, se non altro in considerazione del numero di uomini a cui consente di vivere sulla terra nonché del fatto che, senza ombra di dubbio, essa sta conquistando e assorbendo tutte le altre culture della terra. Se ciò avviene, è perché tutte le altre civiltà sono ansiose di imitarla e, quando non lo sono (ciò che rappresenta un'evenienza rara), sono per ciò stesso così deboli da venire facilmente schiacciate. L'apprezzamento di cui è oggetto la nostra civiltà è così forte proprio perché il nuovo ordine chiaramente "funziona", ossia è la chiave a una tecnologia che conferisce un potere economico e militare senza precedenti, un potere incomparabilmente maggiore di quello mai conseguito da altre civiltà e da altre visioni.

La superiorità della civiltà scientifico-industriale è in un certo senso fuori discussione. Il problema è se la si può spiegare e giustificare facendo leva sulla teoria preferita da questa civiltà.

Tale teoria, come abbiamo messo in luce, consiste nell'applicazione alle attività umane in generale della divisione del lavoro e di quel suo corollario che è la separazione delle questioni. Così facendo, essa separa ciò che nella maggior parte delle società umane è fuso insieme, ossia da un lato il riferimento a un sistema o a sistemi esterni e dall'altro l'organizzazione interna e la validazione sociale. Essa insiste, inoltre, sull'unicità del sistema: di sistemi esterni non ce ne sono molti, ma uno solo.

Questa visione ha le sue componenti fondamentali nella separazione del referenziale *e* nella sua unificazione in un sistema unico. È caratterizzata, inoltre, da un'ontologia mutevole; sostiene, cioè, che nel mondo non vi sono componenti permanenti: i mattoni di cui il mondo è fatto sono suscettibili di cambiamenti continui. Le sole cose che permangono sono l'unità del sistema (al suo interno non ci sono né punti stabilmente privilegiati né discontinuità e vuoti garantiti), nonché l'idea che tale sistema non sottostà al controllo sociale, ma è soggetto a qualche altra cosa (l'"esperienza", la "natura") che, pur non comparendo mai in forma pura, nondimeno può comunicarci, e ci comunica, il suo verdetto. La conseguenza è la "Natura", ossia un mondo unificato, ma insieme soggetto a costante revisione, che ha senso cognitivamente, ma non moralmente o

socialmente. Al contrario, l'umanità era vissuta fino a questo momento in un mondo che era cognitivamente stagnante e moralmente consolante. Noi abbiamo cercato di far luce sia sui meccanismi della nostra visione disincantata sia, ancorché in modo generico, su quelli delle visioni incantate del passato. Tutto dipende semplicemente dal modo in cui si opera la divisione del lavoro.

Ebbene, noi ci troviamo di fronte due visioni, quella moralmente soddisfacente ma cognitivamente stagnante e quella cognitivamente promettente ma moralmente muta. Ci chiediamo: esiste, o può esistere, un percorso neutrale che ci consenta di stabilire quale di queste due visioni è corretta?

Si noti che, *al suo interno*, ciascuna delle due visioni ratifica se stessa. Come nella storia del circolo di Lessing, in cui i rappresentanti delle tre religioni rivali dell'Occidente si cimentano in una giustificazione della propria fede, finendo ciascuno per avallare la propria, il fascino delle nostre due visioni si fa sentire solo *al loro interno*.[11]

Gli anelli non hanno che un potere riflesso e non agiscono verso l'esterno?

> Ciascuno di voi non predilige che se stesso?
> Ah! In tal caso siete tutti e tre dei ciurmatori ciurmati;
> i vostri anelli sono tutti falsi,
> e il vero anello andò perduto.

Argomento platonico e argomento empiristico o naturalistico avallano entrambi se stessi. Ma se ciò è vero di ogni circolo, la cosa non fa alcuna differenza. È l'argomento del *tu quoque*, che manda in visibilio gli irrazionalisti di oggi.[12]

L'unica possibilità che abbiamo di giustificare la nostra visione è costituita da un'inelegante fusione di due considerazioni in sé non componibili: la plausibilità interna del nostro modello di come, fondamentalmente, la conoscenza funziona *e* la considerazione esterna del fatto che esso ci assicura controllo e potere e quindi, pragmaticamente, prevale.

L'elemento più convincente della visione empiristica è non già l'idea alquanto dubbia di un'"esperienza" che ci insegna le cose, ma la profonda convinzione che un sistema cognitivo in fin dei conti dev'essere giudicato da qualcosa che sia esterno a esso e che sfugga al controllo sociale. Che questo "qualcosa" venga chiamato esperienza, natura o in un modo ancora diverso, non ha molta importanza. È vero che l'esperienza non è mai pura ed è anzi satura di teoria; ma l'insistenza nel provare ciò che si dice e il rifiuto di avallare sistemi di idee autoperpetuantisi alla fine approda a una sorta di oggettività referenziale. Nel conseguimento degli impressionanti risultati cognitivi

della nuova visione, a contare è stata non già la particolare natura della realtà esterna, ma il fatto che essa non fosse sotto il controllo di nessuno. La filosofia empiristica a volte appare soggettiva, in quanto fa della privata esperienza individuale il fondamento ultimo della conoscenza. Ma questa impressione deriva esclusivamente dal fatto che la sua visione è, a un tempo, individualistica e scevra di preclusioni sociali.

Dal punto di vista del sociologo o del filosofo della storia impegnato a dare una spiegazione di tutto questo, il fatto realmente sorprendente è che il mondo è effettivamente riconducibile a questa strategia cognitiva. In fin dei conti esso ha premiato generosamente coloro che non sapevano ciò che facevano ma che, per un caso storico o magari sulla scorta di motivazioni decisamente bizzarre, hanno praticato questa visione. Dal nostro punto di vista, tutto ciò costituisce semplicemente un dato. Noi non siamo in grado di spiegare perché l'assunto di una natura ordinata, unificata e regolare, accessibile a un'investigazione rigorosa e veritiera, sia così sbalorditivamente efficace. Questa circostanza è destinata a restare misteriosa. Noi possiamo solo cercare di spiegare schematicamente i meccanismi sociali che ci hanno portato a mettere a punto questa visione e che hanno consentito a una società di praticarla. L'assunto dell'esistenza di questa natura e l'adozione della strategia cognitiva appropriata costituiscono un fenomeno storicamente eccentrico che non fa parte del patrimonio di gran parte delle società. La società che si è imbattuta in questa visione e che ha avuto la possibilità di sfruttarla in campo produttivo (ma anche, stupidamente, nella guerra) ha conquistato il mondo.

Com'era naturale, si è cercato di spiegare l'efficacia cognitiva e tecnologica della visione "scientifica" dicendo che il mondo "è realmente così": un'unica natura unificata e ordinata "esiste davvero" ed è per questo che una strategia esplorativa che assuma questa visione finisce per avere successo. È la posizione che possiamo chiamare "realismo". Il realismo è psicologicamente molto attraente e per alcuni del tutto irresistibile: come potrebbe la nostra scienza funzionare così bene se non esistesse davvero il sistema a cui essa fa riferimento?

Va notato, però, che questo realismo, lungi dallo spiegare veramente il successo di una strategia cognitiva, si limita a riaffermarla. Noi non avremo mai un fatto o un'informazione *aggiuntiva* autenticamente indipendente che attesti l'effettiva esistenza di una natura unificata, ordinata e indifferente. Il nostro stesso stile cognitivo – atomizzato, frammentario e correggibile – può darci soltanto altri dati, mentre preclude e proibisce quell'accesso, per così dire, penetrante, globale e

conclusivo alla totalità soggiacente che solo potrebbe garantire, avallare e sottoscrivere la visione nel suo complesso. Solo tale accesso costituirebbe una conferma indipendente del nostro stile cognitivo (e non una pura e semplice reinvocazione implicita del successo che esso ha avuto fin qui): ma tale conferma è incompatibile con lo stile che giustificherebbe. La proibizione di tale penetrazione e della conoscenza conclusiva è il primo principio del nuovo metodo, mentre il perseguimento di questi obiettivi rappresentava il tratto cruciale dei vecchi stili cognitivi. Così il nuovo spirito è intrinsecamente impossibilitato a giustificarsi in modo realmente rassicurante. Noi non possiamo aspirare a nient'altro che a nuovi successi individuali della strategia basata sull'assunto che le cose stanno così. Chi desidera considerare questa circostanza una "spiegazione" del successo e chiamarla realismo è liberissimo di farlo.

Il sociologo o il filosofo della storia non è obbligato a occuparsi di questo problema. Per quanto lo riguarda, il fatto che l'umanità abbia finito per adottare questo tipo di divisione del lavoro e che esso funzioni costituisce un dato. Perché la "Natura" sia tale da far sì che funzioni, non è un problema che egli possa o debba risolvere. Secondo me, anzi, nessuno è in grado di risolverlo. Al sociologo basterà sapere che la Natura, almeno finora, è stata vincolante quanto bastava a far funzionare brillantemente questa strategia. Per quali motivi essa lo abbia fatto, ammesso pure che di motivi ne avesse, non è cosa che lo riguardi. Storicamente, la Natura ci ha concesso i suoi favori proprio al momento giusto: se lo avesse fatto un po' prima, essi sarebbero stati usati per dominarci politicamente; se lo avesse fatto un po' dopo, la rivoluzione economica avrebbe potuto benissimo fallire per quelle stesse contraddizioni interne che le vennero attribuite dal suo critico più famoso. La nuova economia non sarebbe stata in grado di cavarsela. L'eliminazione politica della libertà da parte della nuova tecnologia, naturalmente, può ancora avvenire.

Compito del sociologo è, invece, quello di spiegare i percorsi tortuosi e quasi miracolosi seguendo i quali l'umanità agricola, *una volta soltanto,* ha scoperto questo sentiero; di far luce sul modo in cui una visione normalmente non favorita, ma anzi impedita dall'ethos e dall'organizzazione prevalenti in quasi tutte le società umane, è riuscita a prevalere. Egli dovrà contrastare l'angustia etnocentrica di quei pensatori che, essendo nati tra gli attuali beneficiari di quella situazione unica, ingenuamente la danno per scontata e ne parlano come se appartenesse da sempre all'umanità per una sorta di diritto di nascita. Le cose, infatti, non stanno così; quella situazione,

anzi, è del tutto atipica e va contro le tendenze sociali degli uomini. Essa esige una spiegazione e noi abbiamo cercato di proporne una.

La posizione appena elaborata, anche se superficialmente sembra ricordare il pragmatismo, ha con esso solo somiglianze superficiali. È vero che fa appello al successo, ma solo a un particolare tipo di successo e senza farne un principio generale permanente. Il pragmatismo suppone ingenuamente che la selezione in vista dell'efficacia *cognitiva* avvenga lungo tutta la storia umana e naturalmente, ancora prima, in natura.

Il nostro tipo di pragmatismo, ammesso pure che la posizione appena elaborata debba essere qualificata così, è del tutto diverso. Esso afferma semplicemente che la svolta radicale e traumatica verso una conoscenza unificata, referenziale e dotata di un solo scopo, una volta consumata, conferisce irreversibilmente un potere molto maggiore alle società in cui avviene, impedendo loro di tornare sui propri passi.

Note

[1] Thomas S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978.

[2] Per un'eccellente sintesi del dibattito antropologico, cfr. Yu. I. Semenov, *Theoretical Problems of Economic Anthropology*, in "Philosophy of the Social Sciences", IV (1974).

[3] Karl Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974.

[4] M. I. Finley, *Economia e società nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1984.

[5] M. I. Finley, *Slavery and the Historians*, in "Social History – Histoire sociale", XII (1979); e Keith Hopkins, *Conquistatori e schiavi*, Bollati-Boringhieri, Torino 1984.

[6] G. E. R. Lloyd, *Magia, ragione, esperienza*, Bollati-Boringhieri, Torino 1982.

[7] Mark Elvin, *Why China Failed to Create an Endogenous Industrial Capitalism: A Critique of Max Weber's Explanation*, in "Theory and Society", III: 3 (1984).

[8] Keith Thomas, *La religione e il declino della magia*, Mondadori, Milano 1985.

[9] Frances Yates, *L'Illuminismo dei Rosa-Croce*, Einaudi, Torino 1976.

[10] Richard Popkin, *The Third Force in 17th-Century Philosophy: Scepticism, Science and Biblical Prophecy*, in "Nouvelles de la République des Lettres", I (1983).

[11] G. E. Lessing, *Nathan il saggio*, in *Minna di Barnhelm – Nathan il saggio*, UTET, Torino, 1932, atto III, scena 7, p. 208.

[12] Cfr. W. W. Bartley III, *The Retreat to Committment*, Open Court, London 1984.

8. La nuova scena

Il concetto di cultura e i limiti della ragione

La conoscenza possiede alcuni attributi della coercizione e alcuni del commercio. La somiglianza con il commercio è il prodotto di un cammino storico: originariamente la conoscenza consisteva di elementi qualitativamente distinti, fusi a formare degli insiemi che sfuggivano a ogni negoziazione; da qualche tempo si è trasformata in una sola lingua, in una sola misura, in una logica universale. L'adozione di una moneta comune consente la sostituzione di parti per ragioni di convenienza. In realtà, anche la produzione è diventata negoziabile, è diventata *commercio*, solo quando si superò la penuria vera e propria. Inizialmente anch'essa tendeva a essere assoluta e non negoziabile. Ma la grande svolta verso un'unica moneta concettuale sul terreno della conoscenza è anch'essa, al pari del cedimento o della resistenza a una suprema minaccia, qualcosa che va molto al di là della contrattazione e del calcolo. Tale svolta, però, è avvenuta, e da allora, *al suo interno*, ossia entro la nuova situazione, le innovazioni possono essere oggetto di negoziazione razionale. Queste innovazioni non impongono scelte totali e trans-razionali alle persone impegnate nell'investigazione della natura.

La specializzazione ha, però, una conseguenza curiosa: l'isolamento, la separazione della conoscenza vera e propria da altre attività. Un tempo solo in misura molto limitata l'affermazione dei concetti era un mezzo per comunicare delle informazioni empiriche. Soprattutto essa mirava a ricordare e a rafforzare il patto di lealtà implicito e perennemente rinnovato a un modo di vivere, a una comunità, a aspettative e valori comuni, a un sistema di ruoli riconosciuto. Non era tanto, come si esprimeva Renan, un plebiscito quotidiano quanto un rito quotidiano di riconferma, di appartenenza, di reiniziazione.

Ebbene, quelle funzioni devono trovare attuazione anche oggi. Se non possono più essere svolte in modi che le fondono con la conoscenza, devono essere svolte isolatamente. La società moderna è bensì organizzata in modo meno rigoroso di quanto non fossero le società tradizionali; ma nondimeno continua a aver bisogno di riti verbali e concettuali, nonché di indicatori di status, di opportunità, di appartenenza e di restrizioni riguardanti le condotte attese o vietate. Se questi compiti non possono più essere eseguiti o legittimati mediante l'impiego divenuto rigorosamente selettivo del linguaggio cognitivo, devono trovare attuazione mediante altri aspetti del discorso.

Questo insieme di prestazioni viene indicato con il termine generico di *cultura*. Come la società civile è società meno Stato, così la cultura ora è diventata concettualizzazione meno conoscenza vera e propria. Come la nozione di società civile non è utilizzabile se non a condizione di definire, circoscrivere e delimitare nettamente lo Stato, così la nozione di cultura non ha molto senso se non una volta che ne sia stato separato l'insieme delle conoscenze in continua espansione e strettamente referenziali che chiamiamo "scienza". In una società semplice, il mantenimento dell'ordine è a malapena separato da altre istituzioni, sicché riesce difficile parlare di "società civile". Analogamente, quando non esiste una scienza separata dal resto e la conoscenza fa tutt'uno con gli altri indicatori sociali, non ha molto senso parlare di una cultura come di una cosa distinta dalla scienza.

In una società post-assiale dotata di un surplus accumulabile, di un ceto di *clerici* e di una codificazione scritta della dottrina, una dottrina quasi cognitiva rappresenta il punto di vista da cui giudicare la pratica sociale. Più innanzi nel tempo, nel corso dello sviluppo cruciale che ha trasformato il nostro mondo, la conoscenza si stacca sia dall'autorità sia dalla società, pur conservando l'unità e la sistematicità precedentemente acquisite. A questo punto, la cultura viene resa visibile. Per gli uomini diventa possibile anche una consapevole *lealtà alla cultura*, anziché a un re o a un sacerdote.[1] Si profila l'età del nazionalismo.

Ciò che la conoscenza scientifica lascia dietro di sé è una specie di siero culturale, ossia ciò che resta dopo l'estrazione del burro della conoscenza referenziale. Di tale siero culturale di fatto esistono molte varietà. Una prima possibilità è che la vecchia alta dottrina teologica continui formalmente a sostenere di essere referenzialmente vera, pur concedendo, in modo enfatico o evasivo, che la sua verità è "di tipo diverso" da quella della scienza. Si inventa una distinzione che prima non

solo non esisteva, ma sarebbe sembrata assurda. Un'altra possibilità è che l'alta teologia venga lasciata cadere, ignorata o marginalizzata, cioè confinata nello spazio vuoto che sta tra scienza referenziale e indicatori sociali non referenziali. In questo caso, si valorizzano le componenti più popolaresche della miscela precedente o addirittura si accorda loro una lealtà esclusiva. Il "populismo" – una mistica che sfocia nell'adozione di una tradizione popolare, o di ciò che passa per tale, da parte delle classi colte – nasce quando una società è incapace di tener fede all'antica alta teologia locale o di conservarsi leale verso i suoi rappresentanti istituzionali, ma nello stesso tempo, per ragioni di orgoglio nazionale, non è neppure disposta ad accettare apertamente un razionalismo che le è estraneo.

Resta il fatto centrale che noi abbiamo assolutamente bisogno di vivere in una cultura e con l'aiuto di una cultura (se non altro una cultura sincretica e dalla credibilità variabile, cioè una cultura considerata, a seconda del contesto, più o meno degna di seria considerazione). Nessuna formazione sociale, nessuna riunione conviviale, nessuna creazione o perpetuazione di rapporti umani, è concepibile in assenza di un idioma che crei la scena, limiti le aspettative e stabilisca diritti e doveri.

A questo punto la cultura non diventa solo visibile forse per la prima volta (gli uomini si accorgono di parlare in prosa); si trasforma anche, e consapevolmente, in un oggetto di venerazione e perfino di culto. Durkheim riteneva che gli uomini venerano la propria società e la propria cultura e ne rendono possibile la perpetuazione con la loro devozione al rito e, successivamente, alla dottrina. Noi non rispettiamo più i vecchi riti e le vecchie dottrine, ma continuiamo ad aver bisogno dell'ordine sociale. Così alcuni di noi finiscono per venerare la cultura, ma questa volta direttamente, con nuovi riti e con piena consapevolezza di ciò che facciamo.

Le dottrine che ratificano la cultura e teorizzano il dovere di rispettarla sono state alquanto frequenti nell'Ottocento. La premessa maggiore del loro argomentare, quella decisiva e fondante, non rinvia più a un oggetto trascendente, e il risultato è una teoria concernente il ruolo e la funzione della cultura nel mondo. La dottrina di Durkheim ne è un esempio: la religione va rispettata, ma non perché sia vera nel significato semplice in cui lo era per gli antichi teologi; la religione è "vera" nel senso che è essenziale e funzionale all'ordine sociale. Per Durkheim questa seconda "verità" non è meno importante della prima, anzi di fatto è la stessa cosa. Questo atteggiamento generale, che potrebbe venir qualificato come autofunzio-

nalismo, ha fatto scuola in campo storico, biologico, letterario, *kulturgeschichtlich*, e in altri ancora. L'autofunzionalista si pone al di sopra di tutte le culture per affermare la sua premessa maggiore: le culture sono funzionali. La premessa minore, invece, è formulata dall'interno di una cultura: io *sono* la mia cultura. Conclusione: i miei valori sono validi (in un senso che viene lasciato deliberatamente ambiguo).

Queste autogiustificazioni della cultura sono generalmente spurie. Il pensatore musulmano medievale Al Ghazzali osservava che il vero tradizionalista non sa di appartenere a una delle tante culture; chi proclama una cosa simile non è più un tradizionalista. La prosa culturale cessa di essere innocente quando Monsieur Jourdain si accorge trattarsi di prosa. Quando la cultura era veramente autorevole, gli uomini o la consideravano un dato di fatto scontato o, come avvenne in seguito, la giustificavano facendo leva su una teologia che consideravano letteralmente vera e che rispettavano veramente. I dogmi e gli imperativi di cui erano costituite le loro dottrine venivano presi molto sul serio; e si noterà che si trattava di dogmi e di imperativi che comportavano per i credenti oneri e vincoli pesantissimi. Sembra che alcuni di questi vincoli siano stati i catalizzatori della creazione del nostro mondo. Se tali credenze fossero state oggetto di una fede non priva di riserve mentali o accettate in uno spirito autofunzionalistico, non avrebbero mai esercitato un influsso così potente. Il trucco perpetrato da varie ideologie tipicamente contemporanee consiste nell'insinuare il contrario: di una (qualche) cultura noi abbiamo bisogno, così la fede e la morale della cultura (o di questa nostra cultura) per noi sono vincolanti. Un rispetto fondato in questo modo è seriamente viziato e difficilmente potrebbe sostenere una persona consentendole di superare una crisi vera: per la loro fede gli uomini possono anche morire; ma è credibile che siano disposti a morire, o a affrontare prove anche meno severe, per una "fede" come questa?

C'è un aspetto in cui la nozione romantica di un bozzolo culturale avvolgente, in cui l'uomo vive e si realizza, si rivela migliore del culto di una sistematica divisione del lavoro. La divisione del lavoro è così efficace perché, assegnando a ogni attività un solo scopo, un solo criterio, consente di giudicarne, misurarne e quindi migliorarne l'efficienza.

Ma quelle che noi chiamiamo soddisfazioni sono esperienze isolabili solo in circostanze alquanto rare, ammesso pure che lo siano. Noi viviamo la nostra vita all'interno di situazioni complessive note come ruoli all'interno della cultura. Di esse fanno parte bensì dei piaceri sensoriali o materiali isolabili, ma questi sono ben lungi dall'esaurirle. I nostri piaceri e le

nostre soddisfazioni, al pari delle nostre sensazioni e percezioni, sono saturi di concetti; e i concetti che entrano in gioco qui sono quelli relativi a ruoli e posizioni all'interno di una *cultura*, di un complesso modo di vivere, che non serve e non può servire un solo obiettivo. La plausibilità di ogni criterio singolo ("felicità", "piacere") dipende tutta dalla sua astrattezza e ambiguità: indirettamente questi criteri ci riportano a un modo di vivere apprezzato, a un'identità. Queste considerazioni ci riconducono fatalmente all'inevitabile irrazionalità propria delle scelte incommensurabili aventi una pluralità di obiettivi, ossia di quelle scelte a cui non si può procedere sulla base di un isolamento degli obiettivi. Nella controaccusa romantica alla filosofia razionalistica imperniata su un unico criterio – una filosofia che aveva cercato di universalizzare e generalizzare il tipo di pensiero concretamente connesso alla divisione del lavoro e che aveva tentato di vedere l'intera esistenza e il suo obiettivo in un'ottica strumentale – questo è un punto importante, cogente e interamente valido.

E lo è sia sul terreno dell'organizzazione sociale sia su quello dei principi di legittimazione di una società complessa. Analizziamo questi due aspetti separatamente.

A livello di organizzazione sociale, la circostanza segnalata con queste considerazioni emerge in molti modi; ma il riscontro più evidente è quello che si ha quando si tratta di operare certe scelte: degli obiettivi strategici, del personale da collocare ai vertici organizzativi e dei rapporti personali più profondi. Nelle organizzazioni moderne, l'applicazione di criteri "razionali" (espliciti, pubblicamente testabili) è possibile solo per i ruoli e per i compiti subordinati. In un Paese sottosviluppato ha conosciuto una certa notorietà la storia di un uomo importante preoccupato che il figlio, entrato in un ministero con funzioni manageriali grazie ai buoni uffici del padre, data la notevole quantità di denaro di cui ora disponeva, finisse per mettersi sulla cattiva strada. Il padre accostò il suo amico ministro e gli chiese di dare al figlio un posto meno importante; ma il ministro rispose: "Amico mio, per avere un posto meno importante, tuo figlio dovrà superare un esame!"

Le persone che occupano posti subordinati hanno compiti ben precisi e quindi devono possedere specifiche competenze. Per loro, quindi, esistono criteri chiari e pubblicamente controllabili di valutazione delle prestazioni e dell'idoneità professionale. Se non si applicheranno questi criteri, noi penseremo di trovarci in presenza di un caso di *corruzione*. La nostra efficienza dipende dalla selezione delle persone *giuste* per i vari impieghi e noi crediamo nella meritocrazia. Ma che dire quando si tratta di scegliere i vertici manageriali o gli obietti-

vi strategici? Queste decisioni importanti devono affrontare questioni inevitabilmente complesse e nella valutazione del successo non possono che entrare in gioco criteri molteplici e eterogenei. Non disponendo di un criterio unico, dobbiamo necessariamente procedere a una valutazione intuitiva e meno che "razionale". Per le questioni di modesta portata, in cui prevale la ragione, di oracoli delfici non ce ne sono; ma per le questioni molto più complesse restano in funzione dei surrogati.

Tutto ciò ha importanti implicazioni anche per la vita privata e intima. Diversi osservatori della vita moderna hanno rilevato l'accresciuta importanza affettiva della famiglia nucleare e della vita familiare, nonché del culto e della mistica dei rapporti personali intensi. L'erosione dell'importanza delle comunità intermedie di dimensioni un po' più cospicue all'interno delle grandi, mobili e anonime società di oggi conduce, da un lato, al culto della grande comunità culturale di appartenenza enfatizzata dall'educazione, insomma al nazionalismo, e, dall'altro, alla valorizzazione di quei rapporti personali residuali ma importanti che non hanno un valore strumentale o unico. Non è possibile proporre sensatamente dei criteri razionali per la scelta del marito o della moglie, nonché di un qualsiasi partner con cui impostare un lavoro di collaborazione stretta e permanente. I criteri che entrano in gioco in decisioni come queste sono troppo numerosi e eterogenei per poter essere formulati. Il culto dell'amore romantico e del *coup de foudre* in parte è probabilmente un modo per camuffare la nostra incapacità di giustificare, in certe situazioni, sia il sì sia il no. La possibilità di fare appello alla voce incontrollabile, imprevedibile e ingiustificabile, ma – per comune consenso – autorevole, delle profondità della nostra anima ci toglie d'impaccio. Ci libera dalla necessità di dare una spiegazione. Come accade in altri contesti, l'invocazione di un oracolo (interno o esterno) maschera l'impossibilità di approdare a decisioni razionali in situazioni complesse e mitiga quanto di scandaloso tali decisioni frequentemente contengono. Le nostre razionalistiche credenze di fondo questa volta ci costringono a invocare degli oracoli *interiori*, i portavoce degli oscuri dèi interiori.

Se questo argomento è valido, i tempi dell'importanza degli oracoli per le decisioni globali inaccessibili alla razionalità non finiranno mai. La razionalità che la divisione del lavoro porta con sé ha bensì trasformato il nostro mondo, ma non arriverà mai a pervadere di sé le scelte onnicomprensive e intrinsecamente composite tra alternative incommensurabili.

Ugualitarismo

Un tratto marcato delle società moderne è il loro ugualitarismo. La fede di Tocqueville nella tendenza secolare verso un livellamento delle condizioni complessivamente ha trovato un'eloquente giustificazione nei fatti. I sostenitori più appassionati dell'ugualitarismo nondimeno mettono in discussione questo giudizio e lamentano l'incapacità delle società moderne di praticare l'ideale ugualitario. Di fatto, tra gli uomini continuano a sussistere enormi differenze in termini di fortuna, di potere, di peso politico, di rispetto e di prospettive di vita.

Gli è che la società moderna non è ugualitaria se la si giudica alla luce delle sue stesse aspirazioni, ma è marcatamente ugualitaria se la si paragona con le società più grandi e complesse che l'hanno preceduta. Chiunque contempli dall'alto la storia delle società umane dovrà concludere che con la loro crescita in termini di dimensione e di complessità esse sono diventate al loro interno sempre più disuguali – ciò fino a un momento relativamente recente in cui questa linea di tendenza ha conosciuto un'inversione.[2] Qual è la ragione della svolta?

Per spiegare questo fenomeno non basta invocare l'ideologia ugualitaria moderna. Alla radice dell'efficace azione storica esercitata da questa ideologia ci sono profonde ragioni sociali. La nuova realtà sociale acclamata come libertà, uguaglianza e fraternità di fatto si è tradotta nel trinomio burocrazia, mobilità e nazionalità. Il nuovo ordine emergente assegna il rango più o meno in rapporto alla funzione assegnata in modo razionale, rende lo status mutevole e le differenze di status più graduali, lega il senso di fratellanza e di appartenenza non tanto ai gruppi sociali quanto al possesso di una comune cultura formale.

Anche quando l'uguaglianza non trova attuazione, come almeno in parte avviene, la società moderna si distingue nettamente dalle precedenti se non altro in quanto proclama un ideale ugualitario.[3] In qualche misura, poi, tale ideale viene effettivamente praticato. La società moderna non divide più la propria popolazione in specie diverse, in diversi *tipi* di esseri umani. Essa o è priva di specialisti della politica e del rito o ne attenua l'importanza e apre l'accesso a questi ruoli specializzati. La sua stratificazione, continua e finemente graduata, in genere non presenta grandi salti e discontinuità. Se sopravvivono o emergono nette demarcazioni sociali, esse provocano frizioni e tensioni gravi, profonde e intollerabili. In una parola, appaiono scandalose. Le società del passato riuscivano a

accettare, e di fatto accettavano, differenziazioni radicali tra i propri membri. L'esistenza al loro interno di disuguaglianze profondamente interiorizzate, formalmente avallate e severamente sanzionate, lungi dall'ostacolarne il funzionamento, lo favoriva manifestamente, mentre nella società moderna è vero il contrario.

La società moderna non è mobile perché è ugualitaria. È ugualitaria perché è mobile. Il suo grado di mobilità varia; ma fondamentalmente essa è destinata a restare mobile fintantoché la persistente innovazione economica mantiene fluida la struttura occupazionale. Una struttura occupazionale fluida, se combinata con qualcosa che assomigli a un sistema di caste, genererebbe frizioni interminabili. Essa non può adattarsi a un'attribuzione di status che sia indipendente dall'occupazione e che la preceda. Ogni tentativo di realizzare una combinazione del genere ha prodotto gravi tensioni. In un conflitto tra due persone, che cosa deve prevalere, la categoria di status ascritta in via permanente o i diritti e i doveri inerenti alla posizione occupazionale? Gli esseri umani possono accettare e accettano profonde disuguaglianze, e stranamente sembrano gioirne anche quando si trovano nella situazione più sfavorevole. Ma possono farlo solo se si tratta di disuguaglianze stabili e prive di ambiguità. Nella realtà moderna, però, l'inevitabile ambiguità e instabilità delle disuguaglianze anche più profonde può farne altrettanti motivi di irritazione intollerabile. Quando, per effetto di sentimenti razzistici o di una legislazione razzistica, in un Paese si instaura un complesso di rapporti di tipo castuale, la situazione che vi si crea può essere rovesciata solo con gravi difficoltà e ricorrendo ampiamente all'uso della violenza. Una società che tenti di instaurare una situazione come quella viene fatta oggetto di una condanna internazionale.

Questa non è la sola ragione per cui l'organizzazione economica moderna tende per sua natura all'uguaglianza delle condizioni o almeno a un comune livello di partenza universale. Ciò che passa per lavoro in una società moderna non è l'applicazione della forza muscolare alla materia, ma la comunicazione di messaggi tra le persone – la diffusione di un gran numero di messaggi non contestualizzati tra un gran numero di persone anonime. La circolazione di queste informazioni sarebbe insuperabilmente inibita se, come avviene abitualmente in culture più sensibili al contesto, nel messaggio fosse incorporato il rango di chi lo trasmette.

Se l'ugualitarismo moderno prometta di sopravvivere alla ristabilizzazione della struttura occupazionale e se tale ristabilizzazione sia destinata a aver luogo, non lo sappiamo anco-

ra. Ammesso che questo debba avvenire, non avverrà molto presto: questo fenomeno non si profila ancora all'orizzonte. Nello stesso tempo, è lecito aspettarsi che le società moderne restino ugualitarie, almeno nel senso che continueranno a professare l'ideale ugualitario e a riconoscere un solo tipo di esseri umani. Le disuguaglianze, per quanto grandi, lungi dall'essere formalmente riconosciute, continueranno a restare un fatto anonimo e meramente statistico. Esse sono legate a posizioni di potere e alla ricchezza, distribuite lungo un continuum privo di fratture nette; e solo occasionalmente vengono attribuite alle persone, anziché a una qualche essenza profonda.

Che cosa ci riserva il futuro?

Fin qui noi abbiamo ricostruito a grandi linee la trasformazione delle tre grandi sfere dell'attività umana – conoscenza, produzione e coercizione – lungo gli stadi cruciali della divisione del lavoro. Che cosa dobbiamo aspettarci dal futuro? Procedere semplicemente a un'estrapolazione delle linee di tendenza in atto sarebbe un esercizio decisamente ozioso. Nella storia le linee di tendenza non proseguono secondo l'inclinazione che la curva aveva nel passato. Ma dar corso all'esercizio che costituisce il tema di questo libro non è cosa priva di utilità: se metteremo a nudo i fattori che fin qui sembrano averne determinato la traiettoria, potremo vedere a quali possibili combinazioni e ricombinazioni esse vadano incontro.

Conoscenza: una possibilità forte è che l'umanità, o una porzione significativa di essa, sia destinata a continuare a vivere una permanente tensione tra conoscenza e cultura. La conoscenza resterà la sfera di un'esplorazione della natura seria, socialmente neutrale e indipendente, imprevedibile nei suoi esiti, mutevole e quindi del tutto inutilizzabile per la regolamentazione e per l'organizzazione della vita sociale. Essa resterà un fatto tecnico, assolutamente sganciato dal discorso della vita quotidiana. Ciò significa che il sistema simbolico usato per la vita sociale quotidiana è privo di quel tipo di validazione che aveva nell'età agro-letterata. Il mondo in cui *pensiamo* seriamente e il mondo in cui *viviamo* resteranno distinti.

Chiaramente tutto ciò comporta un prezzo da pagare. La vita quotidiana, la vita così come viene vissuta, ha le sue crisi e le sue tragedie. Quando gli uomini si trovano a affrontarle, hanno bisogno di appoggiarsi a idee che prendono sul serio e che reputano cognitivamente valide. Essi possono bensì pren-

dere parte a una festa di carnevale senza necessariamente sottoscrivere le credenze teologiche o magiche che l'avevano ispirata. Le "culture ironiche" non sono oggetto di serio rispetto cognitivo, ma sono perfettamente praticabili per gran parte della vita. Molti di noi ci vivono dentro e spesso abbastanza comodamente. Ma è ben difficile che una persona si accontenti di esse quando è in gioco qualcosa di molto caro e importante o quando è colpita da una tragedia.

Occorre fare distinzione tra problemi specifici e salvezza generale. Di fronte a difficoltà particolari, senza dubbio gli uomini andranno alla ricerca di vere o presunte porzioni della scienza che garantiscano o promettano di aiutarli. Ma quando è in gioco la salvezza generale, la necessità di dare un significato accettabile alla vita nel suo insieme, essi continueranno a trovarsi di fronte le opzioni di sempre: una prima possibilità è quella di sperare di trarre una visione globale delle cose dalla conoscenza seria (alcuni continuano a cercare in questa direzione); un'altra è quella di rivolgersi a fedi (di solito espurgate e reinterpretate selettivamente) sopravvissute all'età agraria o al periodo di transizione; un'altra ancora è quella di accontentarsi di riconoscere schiettamente e coraggiosamente che l'epoca della validazione cognitiva è finita per sempre.

Nelle società liberali avanzate può verificarsi anche una triplice frammentazione tra conoscenza seria, ideologie di legittimazione e cultura della vita quotidiana. La conoscenza seria naturalmente avrà ripercussioni dirette sulla tecnologia e non mancherà di far sentire la sua eco nell'ideologia e nella vita quotidiana. Il pensiero ideologico può stabilizzarsi in modo analogo a una monarchia costituzionale: assicurando continuità, ma perdendo gran parte della propria autorità. Ma può anche andare incontro a un rapido cambiamento che ne decreti l'inconsistenza e l'inaffidabilità. Se questa sia una condizione destinata alla fine a rendere ingovernabile una società e se tale condizione debba cessare una volta che il liberalismo sia rimpiazzato da una fede imposta come necessità politica o se (come sembra credere Max Weber) possa darsi l'esplosione spontanea di una nuova fede, è cosa che noi non siamo in grado di prevedere. Vorrebbe dire andare a caccia di vaghi segni premonitori.

Nelle società liberali avanzate lo stato del mercato ideologico è caratterizzato dalla presenza di fedi storiche in larga misura secolarizzate e sostenute per ragioni sociali o "simboliche", di un certo numero di contro-fedi esplicitamente secolari sopravvissute al primo impeto della transizione, di consapevolezza più o meno lucida dello stato reale delle cose. C'è anche una controcultura marginale che indulge a un uso aperta-

mente irrazionalistico delle forme vecchie e nuove di magia e di pensiero consolatorio.

Naturalmente c'è anche un altro mondo avanzato, quello marxista. Come dice con felice espressione Raymond Aron, queste società sono ideocratiche. Si potrebbe dire altrettanto bene che sono cesaro-papiste. Capo della Chiesa è colui che *de facto* governa lo Stato. Chiesa e Stato possiedono gerarchie parallele e intrecciate, all'interno delle quali si muovono non poche persone e la Chiesa occupa una posizione dominante. La dottrina attorno alla quale è organizzata la Chiesa è una delle contro-fedi dell'Ottocento, una posizione chiaramente messianica e orientata a una versione collettiva della salvezza totale. Essa contiene non soltanto una promessa di liberazione per tutta l'umanità e una teodicea, ma anche una teoria complessiva in cui rientra, praticamente, *tutto*. Nessun aspetto della vita ne è escluso. Questa fede ha il vantaggio e il difetto di essere articolata, più o meno, nel quadro del linguaggio riconosciuto e degli assunti della conoscenza seria del tempo. Possiede, altresì, il pregio decisamente notevole di essere centrata sui problemi principali del tempo in cui è nata, in particolare quelli dell'ineguaglianza economica, del conflitto sociale e del rapporto tra economia e politica.

Se complessivamente tutto ciò rappresenti veramente un vantaggio è questione aperta. La continuità tra il suo linguaggio e il discorso cognitivo corrente, il fatto che tale sistema di credenze contenga proposizioni concernenti problemi che sono tuttora oggetto di indagine scientifica, indica trattarsi di una fede che può anche essere scambiata in tutta serietà per autentica conoscenza, anche perché certamente le sue tesi molte volte coincidono con quelle sostenute in ambito scientifico. Ma tutto ciò significa anche che le varie componenti della dottrina sono costantemente a rischio, in quanto suscettibili di venir messe in discussione. Naturalmente sarebbe un miracolo bello e buono se tutti quanti i pezzi di scienza contemporanea selezionati da Marx e da Engels e incorporati nella loro teoria attorno alla metà del secolo scorso continuassero a risultare validi alla fine del nostro secolo. I temi cruciali sono astratti quanto basta a consentire agli abili teologi del sistema di adattarli alle necessità attuali. Tali teologi sono sempre pronti a farlo e in taluni casi danno prova di molta abilità. Per questo sistema, il rapido processo di separazione del mito definitorio della società dalla scienza corrente – un processo in Occidente estremamente pervasivo – è alquanto difficile, ancorché forse non impossibile.

La situazione concreta dei Paesi comunisti è naturalmente complicata da condizioni politiche locali estremamente diver-

se. In alcuni di essi, agli occhi della gente la dottrina fa tutt'uno con una dominazione straniera profondamente detestata. Se, per esempio, in gran parte dell'Europa orientale continuino a esistere marxisti veri e propri, è cosa decisamente dubbia. Nei Paesi in cui l'affermarsi del marxismo è stato un fenomeno endogeno e non imposto, invece, la questione è più complessa. Sia pure non senza concessioni alla routine e alla secolarizzazione, queste società continuano a vivere, in modo socialmente influente, all'insegna del marxismo.

Nel Terzo Mondo, una grande religione storica come l'Islam non dà segni di cedimento sotto l'impatto dell'ondata generale della secolarizzazione. Il suo peso sociopolitico, anzi, ha conosciuto non già un ridimensionamento ma un rilancio vero e proprio. Si tratta di un fenomeno unico e di notevoli proporzioni che non manca di una spiegazione, ma che l'Occidente non ha colto in pieno. L'ha percepito in occasione della rivoluzione iraniana, ma senza rendersi conto della sua portata.

L'Islam tradizionale aveva un'alta teologia e un'organizzazione per molti versi più vicina agli ideali e alle esigenze della modernità di quella di qualsiasi altra religione del mondo. Rigoroso monoteismo, assenza (teorica) di qualsiasi clero e dunque, almeno in via di principio, equidistanza di tutti i credenti dalla divinità, rigido scritturalismo e valorizzazione di una regolare osservanza della legge, sobrietà di una pratica religiosa scevra da esperienze estatiche e restia a ricorrere all'ausilio visivo e uditivo dei riti religiosi – tutte queste caratteristiche sembravano armonizzarsi pienamente con uno stile di vita borghese e urbano nonché con una società di tipo commerciale. L'alta teologia e l'élite sociale colta che vi si dedicava fiorivano tradizionalmente nelle città commerciali che, nell'Islam, hanno sempre avuto un'importanza notevole. Ma il mondo musulmano non era formato solo dagli strati sociali più elevati delle città commerciali. Esso comprendeva anche regioni rurali più tribali che feudali. Qui l'ordine era mantenuto da gruppi locali che, come diceva Andreski, possedevano una quota di partecipazione militare e politica molto alta.[4] Così l'attività politico-militare, lungi dall'essere monopolizzata da un ristretto ceto di persone, era ampiamente diffusa. I gruppi pastorali-nomadi e quelli che abitavano le montagne erano caratterizzati da un forte senso di appartenenza alla propria comunità e si mantennero indipendenti dallo Stato centrale, la cui autorità riusciva a controllare efficacemente solo le città e alcune zone agricole circostanti facilmente governabili.

I gruppi rurali parzialmente o totalmente autonomi avevano bisogno di mediatori e di arbitri religiosi (al pari, sia pure

per ragioni diverse, dei ceti poveri urbani). Così, completamente distinta dai teologi e dai giuristi che definivano e alimentavano l'alta teologia, c'era tutta una pleiade di ordini religiosi semiorganizzati – "sufi", "marabutti" e "dervisci" – e di santi locali viventi. Tutte queste persone costituivano una sorta di clero non ufficiale, informale, spesso di tendenze misticheggianti e di dubbia ortodossia. Sono state loro a definire l'Islam popolare abbracciato dalla maggioranza dei credenti. Le due ali dell'Islam coesistettero per molti secoli, spesso in tensione, a volte pacificamente. Periodicamente una (auto)riforma, un movimento di purificazione, reimponeva la versione corretta, ossia "dotta", su tutta la società. Ma se lo spirito è forte, la carne (sociale) è debole, sicché le esigenze della struttura sociale finivano ben presto per tornare a introdurre dei mediatori spirituali che, mirando a ravvivare i rapporti tra Dio e gli uomini, in realtà fungevano da intermediari tra vari gruppi umani. Così, se l'Islam formale urbano era "moderno", quello delle campagne e dei ceti poveri della città non lo era affatto.

Con lo scompiglio prodotto nel mondo musulmano da un Occidente economicamente e militarmente in espansione, l'Islam fu percorso da una nuova ondata di riformismo. Ma questa volta il movimento di riforma ebbe la meglio e, a quanto sembra, la cosa è stata positiva. Le sue caratteristiche "protestanti" hanno reso l'Islam compatibile con il mondo moderno; le forze appena scoperte della vita urbana gli hanno conferito un potere di richiamo più ampio e stabile. Soprattutto, è riuscito a definire la comunità musulmana in nome di qualcosa che ha dignità secondo criteri moderni, ma che nello stesso tempo è autenticamente indigeno.

In gran parte dei Paesi del Terzo Mondo, impegnati nella lotta con un'industrializzazione avviata al di fuori dei loro confini, l'*ancien régime* ideologico era diventato indifendibile. Nello stesso tempo, però, un'accettazione senza riserve del modello e dell'ideologia occidentale sarebbe parsa una resa umiliante. Una soluzione che incontrò molti favori fu l'invenzione di un modello popolare locale e l'idealizzazione delle virtù della piccola tradizione regionale. Solo così si sarebbe riusciti a evitare, nello stesso tempo, sia una ripresa della vecchia alta teologia locale sia la piena accettazione di qualche sistema di idee di origine occidentale. Ma all'Islam questo dilemma fu risparmiato. La vecchia alta cultura fu riproposta da studiosi più che dall'autorità politica; in tal modo poté distaccarsi da quest'ultima e (tranne che in Turchia) evitare, almeno relativamente, i contraccolpi del suo fallimento. Così la vecchia alta cultura diventò la cultura pervasiva dell'intera

società, capace, nello stesso tempo, di distinguerla dall'esterno e di conferirle l'impeto necessario alla sua rigenerazione e alla sua autoriforma. La conseguenza è che, attualmente, i regimi musulmani sia socialmente radicali sia conservatori sono nel pieno di un risveglio fondamentalista che sembra esercitare un fascino notevole non solo sulle masse di recente urbanizzazione, ma anche su larghi strati dell'élite intellettuale. Finora questo ardore religioso non accenna a placarsi.

È troppo presto per dire se, alla fine, anche questo sistema conoscerà un processo di secolarizzazione. Nell'unico Paese musulmano in cui il secolarismo è stato imposto politicamente, ossia in Turchia, il tentativo si è rivelato decisamente infruttuoso. Esso ha anzi avuto l'effetto di accentuare e acuire il conflitto sociale. Così è possibile che, alla fine, l'Islam finisca per rivelarci una società per certi versi "moderna", ma rigorosamente organizzata attorno a una fede preindustriale seriamente professata e imposta.

Il resto del mondo presenta fin qui un panorama molto variegato. L'India è un Paese dalle caratteristiche tipicamente antitetiche: la tradizione ideologica ha una stabilità che è sempre clamorosamente mancata alle vecchie strutture *politiche*. Le istituzioni politiche centrali di oggi hanno radici inglesi (o magari musulmane), e l'alta cultura attualmente è eclettica e slegata dalla cultura popolare che perpetua il vecchio ordine. La sua frammentazione e la tradizione localistica presumibilmente contribuiscono a far sopravvivere un regime centrale non autoritario e non militare – cosa che, nel Terzo Mondo, costituisce una sopravvivenza abbastanza strana.

Il mistero del successo industriale giapponese è tutt'altro che risolto. Alcune sue caratteristiche, in particolare la stabilità dell'impiego e un ethos comunitario, contraddicono clamorosamente molte delle opinioni convenzionali di un tempo in tema di precondizioni della società industriale.[5] Sul versante ideologico, tuttavia, c'è un elemento importante che presumibilmente dovrà comparire in ogni spiegazione che pretenda di essere adeguata: la cultura giapponese ha prosperato ai margini di quella cinese ed è sempre stata pervasa dal senso dell'autorità dei modelli culturali cinesi. Ebbene, nel momento in cui un altro modello dimostrò la sua efficacia tecnica, questo stato di eterodirezione collettiva presumibilmente facilitò l'adozione di quest'altro modello. L'attuale efficace miscela di emulazione della tecnologia occidentale e di una buona dose di continuità culturale costituisce un buon esempio di quella separazione della cultura dalla conoscenza e dalla produzione, che rappresenta forse il destino di tutte le società industriali.

Alcune regioni – l'America latina all'inizio dell'Ottocento e l'Africa subsahariana nella seconda metà del nostro secolo – raggiungono l'indipendenza politica in una forma frammentata quando non hanno ancora fatto molti progressi in direzione dell'industrializzazione. Ciò comporta che lo Stato ha la possibilità di impadronirsi di strumenti di coercizione in misura sproporzionata alla forza della società civile.[6] L'equilibrio tra detentori del potere e produttori di ricchezza – un equilibrio che comunque, nelle società agrarie, generalmente favorisce i primi – viene ulteriormente meno. Ne consegue una tendenza marcata alla dittatura militare, accompagnata da eclettismo ideologico e opportunismo. In queste società la parziale presenza di elementi del nuovo mondo, lungi dall'attenuare quella superiorità della coercizione sulla produzione che è tipica dell'età agraria, la accentua notevolmente. Quegli elementi, infatti, favoriscono più lo Stato che la società civile.

Ma ricapitoliamo brevemente il discorso svolto fin qui. A livello ideologico o culturale, attualmente si possono osservare diverse forme sociali.

1. Pluralismo occidentale. Si presenta come un libero mercato delle idee e delle fedi, caratterizzato dal diffuso riconoscimento di un tacito concordato intellettuale tra conoscenze effettivamente tese alla rappresentazione della natura e sistemi di credenze di orientamento morale. Una religione preindustriale sopravvive e a volte conserva caratteri di ufficialità, nonché un legame con il rituale politico, e così via, ma viene professata in uno spirito semicognitivo. Essa viene mantenuta, ma nel contempo sottoposta a tutta una gamma di livelli di espurgazione che vanno dall'interpretazione letterale del fondamentalismo fino alla totale esclusione di ogni contenuto cognitivo. Fa parte integrante della situazione l'ambiguità della precisa collocazione della religione lungo questo spettro. Il consumatore ideologico è libero di inserirvisi in qualsiasi punto.

Alcuni sistemi di credenze sopravvivono dall'epoca delle controdottrine razionalistiche, anche se con un'influenza limitata. C'è un senso diffuso di "disincanto"; si avverte la mancanza di una soddisfacente storia del mondo. Gran parte della vita intellettuale della società fa capo a una fiorente industria del "reincanto" che si propone di offrire prodotti ideologici suscettibili di rovesciare la situazione e di dare alla vita un "significato". I prodotti di questa industria hanno tempi di obsolescenza alquanto brevi. Le mode cambiano con notevole rapidità: generalmente la loro durata non supera il decennio.

La società genera una controcultura attiva che si diffonde molto di più nei periodi di prosperità che in quelli in cui la mente dei potenziali convertiti alla nuova idea è occupata dalla reale paura di una (relativa) penuria. Tale controcultura a volte è caoticamente rivoluzionaria e violenta, a volte esalta quietisticamente un irenico allontanamento dal mondo. Essa recluta i propri sostenitori in larga misura tra i giovani e tra i membri degli strati più prosperi della società che hanno minor successo. Quando il benessere aumenta ulteriormente, e il ricordo della sua assenza si fa così lontano da generare una vera e propria sazietà, non è escluso che una controcultura di questo tipo possa diventare così violenta da produrre un'autentica disgregazione sociale.

2. Le società marxiste. Sono costruite attorno a un ben integrato sistema ottocentesco all'interno del quale interpretazioni concernenti il mondo e prescrizioni morali e politiche si fondono in un insieme più o meno coerente. L'ordine politico non può sopravvivere alla sconfitta della sua fede in un mercato intellettuale aperto e non tollera questo mercato. A breve termine ciò rappresenta un vantaggio per il sistema: capaci intellettuali che si trovano a dover scegliere se esprimersi nella lingua ufficiale o non esprimersi affatto spesso scelgono la prima opzione. In molti casi può riuscire loro psicologicamente preferibile autoconvincersi in modo soggettivamente sincero a agire così. Le ambiguità interne del sistema facilitano questa procedura. Attualmente c'è una marcata attenuazione del fervore ideologico.

3. Il modello musulmano. Qui c'è una fede tradizionale che, nella versione datane dall'alta cultura, è senz'altro compatibile con i requisiti della modernizzazione e le cui radici genuinamente locali ne fanno lo strumento ideale dell'espressione di una nuova identità nazionale. È possibile anche un autentico risveglio di fede e ortodossia, e la situazione attuale sembra proprio questa. Se ciò costituisca soltanto un fenomeno passeggero, è cosa che potrà dirci esclusivamente il futuro.

4. Società in cui una paternalistica modernizzazione dall'alto si combina con la tolleranza della vecchia cultura popolare di volta in volta condivisa nella propria vita privata dall'élite o da essa garbatamente ignorata. Questo scomodo pluralismo forse ha qualche somiglianza con quello occidentale, anche se gli elementi che entrano in gioco al suo interno sono diversi.

Naturalmente può anche essere che questo pluralismo non

risulti scomodo. La razionalità da cui è nato il mondo moderno ha pervaso le menti degli autori dei miracoli economici e cognitivi. Si tratta di una razionalità disinteressata, non opportunistica, inconscia o comunque non calcolatrice: ossia, e in un senso importante, di una razionalità *irrazionale*. Non è una razionalità strumentale anche se alcuni pensatori, per esempio Francesco Bacone, sembrano averla predicata in questo spirito. Fosse stata calcolata, opportunistica e strumentale, probabilmente non avrebbe funzionato: si sarebbero cercati e pretesi dei risultati troppo presto. A breve termine la corretta procedura conoscitiva non dà risultati, come non ne dà l'onestà negli affari. È vero che l'una e l'altra cosa a lungo termine hanno premiato intere collettività, ma tali collettività erano state spinte in quella direzione da altre motivazioni.

Prendiamo la conoscenza: un uomo che segua idee tradizionali perverrà a risultati che difficilmente saranno del tutto falsi e, se non altro, collimeranno con le regole della sua cultura. Al contrario, stante il fatto che le possibili verità sono infinite, un uomo che sperimenti idee nuove da un lato ben difficilmente avrà successo (il successo cognitivo è un miracolo) e, dall'altro, rischierà di contravvenire alle regole della sua società. L'impulso a quella che noi oggi, con il senno di poi, sappiamo essere la strada corretta difficilmente sarebbe stato razionale nell'ottica del calcolo strumentale. La trasformazione del mondo doveva avvenire inavvertitamente.

A riprova di ciò sta il fatto che le sole culture che hanno adottato la razionalità economica, cognitiva e tecnologica in modo "razionale", ossia strumentale, lo hanno fatto a imitazione di alcuni pionieri, ossia delle società che ne avevano già mostrato l'efficacia. Ma per questa stessa ragione esse non avevano alcun bisogno di essere pervase di spirito razionale negli altri aspetti della loro vita: hanno scelto la razionalità economica e tecnica come *mezzo*. Nel loro caso essa non è emersa come sottoprodotto di una *forma mentis* generale. Gli uomini erano sempre stati capaci di una razionalità, per così dire, isolata: da sempre riuscivano a applicare le leve che sapevano essere funzionali. Il primo miracolo era avvenuto quando gli uomini, per oscure ragioni, avevano insistito ad azionare un insieme di leve di cui ancora non conoscevano la funzionalità. Non era affatto ovvio che la loro insistenza avrebbe dato frutti. (Una critica caratteristica del Seicento alla nuova scienza naturale fu il rilievo della sua mancanza di valore pratico.) Coloro che imboccano la nuova strada con uno spirito emulativo opportunistico possono conservare e sviluppare culture del tutto diverse da quella del disincanto. Il computer può benissimo convivere con la superstizione.

Questo punto può avere una validità generale. I gadget del consumo tendono a essere costruiti in modo da garantire un impiego facile e intuitivo. Quando la bilancia pende a favore del consumo e contro la produzione, può esserci un arretramento della mentalità "razionale" e ordinata. Un'economia produttiva tecnicamente razionale che richieda poco lavoro può benissimo essere compatibile con una cultura espressiva antirazionale; diversamente da ciò che è stato sostenuto,[7] essa non è necessariamente in stridente contrasto con essa.

5. Società arretrate in cui Stati relativamente forti dominano deboli società civili e in cui la vita ideologica è opportunistica e in larga misura funzionale all'utilizzo della competizione internazionale tra i blocchi. *Cuius militaris tutela, eius et religio.*

Note

[1] J. G. Merquior, *The Veil and the Mask: Essays on Culture and Ideology*, Routledge and Kegan Paul, London 1979.

[2] Gerhard Lenski, *Power and Privilege: Theory of Social Stratification*, Mac Graw-Hill, New York 1966.

[3] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Adelphi, Milano 1991; e, dello stesso autore, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, University of Chicago Press, Chicago and London 1977.

[4] Stanislav Andreski, *Military Organization and Society*, Humanities Press, London 1968.

[5] Ronald Dore, *British Factory – Japanese Factory: The Origins of National Diversity in Industrial Relations*, Allen and Unwin, London 1973.

[6] Keith Hart, *The Political Economy of West African Agriculture*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

[7] Daniel Bell, *Le contraddizioni culturali del capitalismo*, Biblioteca della Libertà, Torino 1978.

9. Immagini del nostro mondo

Il potere economico (la ricchezza come leva)

Un tratto fondamentale del mondo contemporaneo è l'imminente possibilità che (escluso il disastro nucleare) si giunga a una società antimalthusiana, cioè a una società in cui i prodotti aumenteranno molto di più della popolazione.

La fine della penuria ovviamente non potrà che trasformare società e cultura al di là di ogni previsione. Le stesse nozioni di "ricchezza" e di "beni" ne saranno inevitabilmente trasformate. La logica della nostra condotta, gli obiettivi che possiamo significativamente perseguire, non potranno che risentirne. Indubbiamente questo era già avvenuto almeno una volta, nel momento della transizione da un'economia della raccolta a un'economia produttiva: per un nomade dedito alla raccolta e alla caccia, al di là di un certo minimo, gli oggetti materiali sono semplicemente un peso inutile. Non diventano nemmeno, genericamente, risorse o strumenti di potere. Ebbene, che cosa sarebbero ora?

Diversamente da ciò che pensano alcuni economisti, io sono convinto che i bisogni *materiali* umani sono alquanto limitati e non sono suscettibili di espandersi indefinitamente. A meno di adottare la pratica romana di far uso di emetici, la quantità di cibo che un uomo può effettivamente consumare è piuttosto limitata. Si aggiunga che un individuo non può indossare più di un abito per volta e non può occupare più di un'abitazione o di un veicolo per volta. In una situazione economica in cui tutti questi bisogni minimi trovino facile soddisfazione, che cosa significa "possedere"?

La risposta è, naturalmente, che possedere significa migliorare la propria condizione in termini di potere e di status. I beni possono determinare o esprimere la natura dei rapporti

di un uomo con i propri simili. È in questa sfera che trovano posto le nostre aspirazioni. Qui anche un uomo i cui bisogni meramente fisici siano soddisfatti può continuare a desiderare di migliorare la propria condizione. Qui la fine della penuria materiale non implica la fine della competizione. Questa sfera, però, non sembra suscettibile di un progresso generale; sembra anzi condannata a restare ciò che potremmo chiamare situazione a somma zero. Quello che un individuo guadagna coincide con quello che un altro perde. I legami tra risorse materiali, da un lato, e status e potere, dall'altro, lungi dall'essere autoevidenti o determinati dalla natura delle cose, sono una creazione sociale. Ebbene, il nostro problema, ora, è quello di stabilire quali trasformazioni tali legami possano subire nella nuova situazione. I beni materiali continuano, bensì, a conferire potere e status, ma non sono la sola via che conduce ad essi. L'allocazione della posizione dipende dal sistema sociale, non dall'economia.

Nell'età agricola, il possesso è importante per almeno tre ragioni. 1) La penuria è autentica. Gli uomini muoiono effettivamente di fame o di freddo. 2) Perciò il controllo dei beni è potere: richiede potere e conferisce maggior potere. Colui che ha il controllo degli oggetti può indurre altri a obbedirgli. Poiché la società agricola – in virtù della penuria di beni che la contraddistingue – è inevitabilmente competitiva, violenta e coercitiva, gli uomini non possono fare a meno di mirare al potere, se non altro per proteggersi dagli altri individui che mirano ugualmente al potere e che, qualora riuscissero nell'intento, priverebbero gli altri dei mezzi di sostentamento. 3) Il possesso e l'esibizione dei beni, in parte a causa dei due fattori precedenti, generalmente sono segno di prestigio e di status, perciò i beni sono molto ricercati. (Ci sono, però, delle eccezioni: aristocrazie ascetiche, *clerici* e virtuosi delle varie religioni a volte possono cercare prestigio battendo la strada opposta.)

Sarebbe un'esagerazione dire che in una ricca età postmalthusiana il possesso di una quantità maggiore di beni, o di beni più pregiati, non faccia alcuna differenza in termini di benessere. Una costosa bottiglia di chiaretto di Bordeaux effettivamente è meglio di un vino dozzinale da supermercato e un prestigioso hotel sulla riviera è meglio di una vacanza tutto compreso sulla Costa Brava. (Ma sarà bene non esserne troppo certi.) È ancora più evidente che una costosa terapia medica è più efficace del trattamento offerto dal servizio sanitario nazionale. (Ma, di nuovo, a volte è successo il contrario.) L'istruzione a pagamento spesso è molto migliore di quella offerta gratuitamente; ma, ancora una volta, in certi casi si è rivelata notevolmente peggiore. Nondimeno, noi stiamo entrando in

una situazione in cui il concetto stesso di ricchezza assume un significato nuovo e forse sorprendente.

Finora nulla fa pensare che la tecnologia abbia raggiunto un punto di rendimenti decrescenti. D'altro canto è difficilmente pensabile che ulteriori progressi al di là di un certo punto già conseguito o di prossimo conseguimento da parte di ampi strati delle società avanzate offrano ulteriori contributi al benessere *materiale* degli uomini. Se gli uomini continuano a competere per incrementare il proprio benessere materiale, o è per inerzia o perché tale "benessere" in realtà è uno strumento per migliorare lo status e/o per aumentare il potere.

Forse varrà la pena di procedere a qualche nuovo assunto: è sperabile che prevalga un clima morale che condanni una reale e oggettiva deprivazione come moralmente scandalosa. In condizioni di prosperità, quasi tutti reputano decisamente ripugnante che qualcuno, senza necessità, venga privato di cibo, di assistenza medica, di un riparo e di un minimo di alimentazione culturale mediante l'istruzione. Questi assunti morali di fatto sono ampiamente condivisi anche da coloro che si affidano a premesse ideologiche (per esempio, un rigido *laissez-faire*) potenzialmente in conflitto con essi. Di ragioni per cui queste idee umanitarie più o meno minimali sono ampiamente diffuse ce ne sono molte. In generale, gli uomini non sono ingenerosi quando la generosità costa poco; e in condizioni di ricchezza crescente, l'eliminazione della povertà vera e propria comporta pochi sacrifici per il resto della popolazione.

La sollecitudine per i casi di autentica indigenza è in linea con ciò che moltissime società hanno praticato in passato nel contesto della piccola comunità locale. La tendenza a estendere questo atteggiamento alle grandi e anonime società di oggi è rafforzata dal fatto che nella situazione attuale, caratterizzata dall'atomizzazione e dalla mobilità della popolazione, per un'unità sociale molto piccola è estremamente difficile far fronte a questo compito. Un villaggio poteva benissimo sopportare un idiota e aiutarlo a condurre un'esistenza accettabile; una famiglia estesa non aveva grosse difficoltà a provvedere a una o più persone affette da qualche inabilità a lungo termine. Ma in una famiglia nucleare moderna, in cui gli adulti sono impegnati per tutto il giorno fuori dalle mura domestiche e i giovani passano tutto il loro tempo a scuola, provvedere a queste persone rappresenterebbe un problema molto serio se non addirittura insolubile. Tenuto conto del fatto che si tratta di tragedie imprevedibili, una società prospera tenderà (anche nei suoi esponenti più coerentemente e intransigentemente liberali) a prevedere misure assistenziali adeguate; e,

non appena il livello economico raggiunto consentirà di dar loro corso senza incidere visibilmente sugli altri, cercherà di attuarle.

Una larga percentuale della popolazione dei Paesi avanzati (cioè la classe lavoratrice agiata e gli strati sociali superiori) ha raggiunto un relativo benessere, ossia una condizione che, in termini materiali, è di gran lunga più elevata di quella dei ricchi di un tempo. In queste società una deprivazione vera e propria si ha solo in casi speciali: 1) coincidenza di povertà economica e isolamento o altri tipi di sventure personali, incapacità, inadeguatezza, malattia, ecc.; 2) gruppi minoritari esclusi dalla piena partecipazione culturale alla vita della società; 3) periodi di stagnazione o recessione economica in cui le risorse vengono canalizzate nello sforzo di scongiurare l'ostilità di gruppi potenti della società, per esempio delle componenti meglio organizzate della classe operaia, e in cui i servizi destinati a gruppi privi di peso politico inevitabilmente vengono meno.

Facciamo due assunti ottimistici: quello di una ripresa del progresso e quello di una soluzione del problema rappresentato da minoranze facilmente identificabili. (Il primo assunto non è molto forte; il secondo è più problematico.) Ipotizziamo, in altre parole, una società decisamente prospera e ragionevolmente omogenea, permeata dagli assunti etici concernenti l'inammissibilità della miseria; una società in espansione, o capace di espansione, e quindi capace di eliminare i disagi radicati esclusivamente nella deprivazione materiale.

In termini più semplici, ipotizziamo una società senza penuria materiale. Ebbene, ciò non significa – e questo è il punto cruciale – che essa andrà esente da altre forme di penuria o di competizione. È anzi possibile che tali conflitti non materiali, lungi dall'attenuarsi, diventino più acuti.[1] Ma il punto è che in una situazione in cui, come abbiamo ipotizzato, tutti hanno sufficienti disponibilità materiali, conflitto e competizione avranno come obiettivo non già la ricchezza in senso stretto, ma il prestigio e il potere.

L'idea che la ricchezza in quanto tale cessi di essere motivo di preoccupazione può sembrare implausibile. Forse si tratta davvero di un'aspettativa irrealistica, ma la cosa è tutt'altro che chiara o ovvia. Un esperimento in questo senso non è mai stato fatto. Se l'idea sembra implausibile, potrebbe essere perché, nella nostra società e nelle società in cui la stragrande maggioranza degli uomini è vissuta a partire dalla rivoluzione neolitica, ricchezza, potere e prestigio sono sempre stati strettamente legati tra loro.

Non è inconcepibile che, non appena venga assicurato a

tutti un minimo adeguato e la ricchezza cessi quindi di essere necessaria come garanzia contro la deprivazione materiale, il legame tra ricchezza, potere e prestigio cambi natura. Già oggi la prosperità in qualche misura compromette il potere della ricchezza: lo dimostra chiaramente l'estrema difficoltà di reclutare (anche nei momenti in cui c'è più disoccupazione) persone disponibili a svolgere lavori servili nelle società ricche. L'umanità è disposta a strisciare quando a spingerla è lo sprone della fame, non quando si pretende di comprarla.

In una società pienamente prospera, gli uomini possono competere veramente solo per dei beni "posizionali", ossia in vista di una posizione sociale relativa. Non combattono per riempirsi lo stomaco, ma per migliorare la propria posizione, e lo fanno ricorrendo a tutti i mezzi messi a loro disposizione dal contesto e dalle convenzioni sociali. Il problema, allora, diventa il seguente: i beni materiali resteranno un mezzo efficace per l'acquisizione di questi beni posizionali?

Si noti che esiste una forma importante di società industriale, il comunismo contemporaneo, in cui la risposta a questa domanda è in larga misura negativa. Mentre una posizione elevata all'interno dell'unica reale gerarchia porta con sé come corollario molti beni materiali (macchine, servitù, dacia, e così via), l'opposto non è vero se non raramente e marginalmente. Raramente accade che un uomo che abbia fatto molto denaro con il mercato nero possa metterlo a frutto per farsi strada nella gerarchia del partito. Il potere genera ricchezza, ma non viceversa.

Discutere un caso analogo nelle società non marxiste può sembrare artificiale e implausibile, dato il consumismo febbrile e radicato che così frequentemente viene rimproverato alle società occidentali (ma che, dal canto loro, le società comuniste emulerebbero ben volentieri, se potessero farlo). È tuttavia cosa ragionevole almeno esplorare le implicazioni dell'ipotesi che le cose non andranno così per sempre. C'è la possibilità che si tratti soltanto di un fenomeno transitorio perpetuato da tre fattori:

1. I bisogni materiali veri e propri a tutt'oggi non sono pienamente soddisfatti. Un ulteriore incremento del benessere materiale potrebbe ancora ridurre significativamente i più ingrati lavori domestici o anche migliorare la qualità dei beni di consumo.

2. Il ricordo della penuria autentica è ancora così vivido, o come ricordo personale o come componente radicata nella cultura, che la gente continua a cercare i beni materiali ben

oltre le proprie necessità. (Ho conosciuto un emigrante proveniente da un Paese socialista che insiste nel conservare il proprio enorme frigorifero traboccante di ogni ben di Dio nella convinzione errata che da un momento all'altro i beni potrebbero scomparire dai negozi – un'idea tutt'altro che infondata nel suo Paese d'origine e che ormai nella sua mente ha radici inestricabili.)

3. Nelle società liberali pluraliste, la ricchezza può consentire davvero a un uomo di acquistare una buona posizione o il potere. Anche se spiaggia e mare sono gli stessi in un economico viaggio organizzato e in un soggiorno esclusivo e costosissimo, il fatto di potersi permettere quest'ultimo può portare con sé l'appartenenza all'élite del potere. Nel campo dell'istruzione è particolarmente importante la possibilità di acquisire l'identità preferita e socialmente più apprezzata. Tutto ciò è iniquo e come tale risulta intollerabile all'ugualitarismo moderno.

La possibilità di acquisire potere ha conseguenze molto favorevoli anche in campo politico: in una società in cui tutti i benefici sono legati al posto che si occupa in un'unica gerarchia, la lotta per il controllo di tale gerarchia inevitabilmente acquista un carattere spietatamente ultimativo. In tali condizioni, una politica tollerante e liberale che non preveda né l'*escalation* inevitabilmente generata da un conflitto ultimativo né la preventiva soppressione dei perdenti da parte dei vincitori è pressoché inconcepibile. E, a ogni buon conto, a dispetto dei tentativi messi in atto in questa direzione, non ha mai trovato applicazione. In una società in cui *anche* la ricchezza costituisce una forma di potere, sicché il potere puro non ha il monopolio, il pluralismo e la corruzione dei perdenti con il potere del denaro sono almeno una possibilità. Perciò è possibile ridimensionare la posta in gioco del conflitto politico (e quindi anche ridurne la spietatezza e il carattere ultimativo).

Nelle società liberali, a introdurre nel sistema un apprezzabile pluralismo sono anche i residui del sistema preindustriale. Molti beni posizionali, per esempio gli onori legati ai propri successi, non si possono acquistare con le ricchezze (o possono esserlo soltanto in un numero molto limitato di casi). Il sintomo cruciale della transizione dal governo degli uomini d'armi a quello dei produttori si ebbe quando le persone "in affari" poterono diventare più ricche di quelle che avevano il potere e non ebbero bisogno di nascondere o di dissimulare le proprie ricchezze. Non ebbero bisogno di trasformarle in potere alla prima opportunità. Quando il commercio diventò più

proficuo della rapina, nacque un mondo nuovo. Un grosso cambiamento si ebbe quando la ricchezza incominciò a essere concepibile senza potere; un'altra transizione analoga si avrebbe nel momento in cui una posizione diventasse raggiungibile senza ricchezza.

Dal momento che la spinta a una ricchezza che non serve più è motivata da desideri concernenti posizione e status, la si può neutralizzare inventando nuovi contrassegni della posizione e rendendoli efficaci. Non è escluso che gli indicatori materiali di status perdano ogni fascino vuoi per una svalutazione ingenerata dall'abbondanza vuoi anche per il loro carattere spesso controproducente. (In una piccola città in cui ogni famiglia avesse molte automobili, nessuna potrebbe andare in giro o parcheggiare da nessuna parte.) Potrebbe addirittura accadere che diventino più generali i capricci di una controcultura effimera e minoritaria, anche se a tutt'oggi nulla fa pensare che nelle società occidentali i beni debbano cessare di essere usati come indicatori di status. Eppure tutti riconoscono che la loro produzione è disastrosa sotto il profilo ambientale e controproducente sotto quello sociale. È un caso di inerzia culturale o di stallo creato da interessi interdipendenti?

Forse la svolta alla fine ci sarà. L'alternativa è una società che pratichi permanentemente il *potlatch*[2] e in cui la ricerca competitiva di status da parte dei consumatori mette capo a una produzione intrinsecamente inutile e alla distruzione di ciò che si è prodotto. Qualcosa di simile è accaduto forse nell'antica Roma. I grossi proprietari terrieri riuscirono a cacciare dalle proprie tenute i liberi contadini e a farli andare a Roma come proletari, facendo poi coltivare le proprie terre dagli schiavi provenienti dai territori appena conquistati.[3] Con gli schiavi produssero il grano con cui nutrirono la città di Roma e i suoi proletari; la città funse da arbitro in un curioso sistema di selezione politica in cui serviva anche il grano con cui si sfamava il popolino. Per sfamare questa gente, si doveva acquistare il grano dai proprietari terrieri; e questi lo producevano con l'aiuto degli schiavi che avevano preso il posto dei proletari. L'impressione è che si trattasse di un circolo vizioso: non era proprio possibile mettere a punto un'altra procedura politica, fare a meno di una città che consumava inutilmente, lasciando i contadini nelle loro terre e non importando gli schiavi? A quanto sembra, non fu possibile spezzare la catena di vincoli che creò questa situazione; e il consumismo di oggi potrebbe andare incontro a un analogo destino.

Se il mondo liberale del benessere sia destinato a restare una società del *potlatch* permanente o se, invece, sia in grado di convertirsi in qualcos'altro, è una questione estremamente

intrigante. Alcune società occidentali conferiscono onori posizionali semplicemente attribuendo dei titoli: il cavalierato nel Regno Unito e la Legion d'onore in Francia. Il conferimento di una di queste onorificenze non comporta il consumo di risorse naturali scarse né inquina l'atmosfera.

Il problema è che questi simboli significano qualcosa solo ai vertici della società, dove c'è una sorta di villaggio metropolitano caratterizzato da reciproca familiarità e da grande interessamento per la collocazione relativa nella gerarchia sociale. Come dice Mauriac, *la place à table ne ment jamais*. Ma in un suburbio assolutamente anonimo e continuamente rinnovantesi, come segnalare lo status se non mediante simboli materiali che sprecano risorse e creano inquinamento? Sarebbe pensabile che dei consigli di quartiere si mettano a conferire, poniamo, dei minicavalierati municipali? E, ammesso che la cosa sia possibile, sarebbe presa sul serio quanto basta a dissuadere sia i destinatari delle onorificenze municipali sia i loro meno fortunati rivali dall'acquistare automobili inutilmente potenti?

Le opzioni possibili sembrano essere almeno quattro: il *potlatch* permanente; una *bohème* universale innescata da una vittoriosa controcultura generalizzata; un'artificiale ri-ritualizzazione della società almeno in parte simile a quella praticata dalle dittature europee di sinistra nei primi decenni del nostro secolo; o, infine, il sistema cesaro-papista sovietico, in cui un'unica gerarchia unificata conferisce insieme potere e ricchezza e sa controllare l'inquinamento, ma è incapace di estendere la libertà (la quale, infatti, distruggerebbe quest'unica gerarchia).

La prima opzione continuerebbe a promuovere un aumento intrinsecamente inutile di beni materiali, usandoli come indicatori del cammino percorso nel perseguimento dello status. Nello stesso tempo, si tratterebbe di un sistema pluralistico che favorisce la libertà. La seconda opzione generalizzerebbe il ripudio della ricchezza come avevano fatto per prime le controculture bohémien fin dagli inizi dell'industrializzazione. La terza eliminerebbe dalla sfera privata la dimensione del tempo libero attualmente in così rapida espansione per restituirla alle attività comunitarie organizzate. Per farlo, però, dovrebbe inventare e creare delle comunità che apprezzino tale ritualizzazione in un mondo che, attualmente, non la apprezza per nulla.

Un uso individuale e socialmente non organizzato del tempo libero è difficilmente concepibile quando esso è veramente diffuso. Blaise Pascal rilevò il disperato bisogno di *divertissement* dei membri privilegiati della società, condannati al tem-

po libero. Secondo lui, essi si dedicavano alla danza per sottrarsi alla disperazione profonda insita nella condizione umana. Ma quando il tempo libero diventa appannaggio di tutti gli uomini, com'è che essi danzeranno? Potrà esistere una serie di danze individuali non coordinate? Molte delle cose che sappiamo sulla psiche umana ci insegnano che questo esito è implausibile.

Noi abbiamo familiarità con le forme sociali generate da un bisogno pervasivo di lavoro e coercizione. Possiamo immaginare i possibili tratti caratteristici che la società tenderà a assumere quando tali bisogni perderanno molta della loro intensità?

Il nuovo sistema coercitivo

Il sistema coercitivo di una complessa società moderna opera all'interno di condizioni e di vincoli che sono radicalmente diversi da quelli prevalsi in precedenza. La coercizione diretta è rara e ricorre soltanto in certe circostanze eccezionali. È relativamente raro che gli uomini siano costretti a fare delle cose con la minaccia delle armi. Ma ciò non significa che circostanze simili non possano darsi. Eccone alcuni esempi.

1. Rivoluzioni e guerre civili. La rivoluzione iraniana ha dimostrato che in un paese parzialmente moderno, un'ondata di forte sentimento urbano può delegittimare un regime, spazzarlo via e avere la meglio anche su un grosso esercito ben equipaggiato, integro e disciplinato. Essa è in grado di distruggere anche una macchina statuale tutt'altro che inefficiente. La tesi un tempo molto diffusa che perché una rivoluzione abbia successo occorrono la disfatta militare e la bancarotta economica è stata drammaticamente refutata.

2. Le aree urbane possono diventare ingovernabili e sfuggire al controllo della polizia, almeno quando lo Stato non sa essere spietato. Una porzione considerevole di popolazione conoscerà allora una spaccatura interna. In questa situazione può nascere anche il terrorismo, che a sua volta è notevolmente facilitato da vari aspetti della tecnologia moderna e dall'anonimato della società di massa.

3. A volte a questo tipo di violenza urbana semipolitica si aggiungono la criminalità urbana vera e propria e una mafia decisa a governare. Organizzazioni spietate possono impedire o inibire l'uso efficace di procedure legali contro di loro.

4. Lo stupefacente caso del Libano merita maggiore attenzione. Esso contraddice molte delle più plausibili generalizzazioni concernenti la moderna società commerciale, in particolare l'idea che il suo funzionamento presupponga il mantenimento dell'ordine pubblico. Di fatto il Libano è attualmente un territorio senza uno Stato, dal momento che quello che continua a essere chiamato Stato non è altro che il luogo in cui i leader delle sottocomunità concordano tra loro tutta una sequela di tregue. Nondimeno il livello della produzione e dell'economia in generale, almeno per un certo periodo, probabilmente è rimasto superiore a quello di molte società in via di sviluppo dotate di Stati relativamente efficaci. Israele, che pure ha uno Stato forte, non riesce a controllare l'inflazione, mentre il Libano, che non ce l'ha, ha controllato la propria. (Questo argomento dovrebbe forse venire invocato da coloro che, in nome del *laissez-faire*, teorizzano un ridimensionamento radicale della presenza dello Stato.) Il caso libanese è così eccezionale che, se adeguatamente analizzato, in realtà non contraddice la plausibile generalizzazione che un'economia funzionante esige l'ordine pubblico; ma forse è proprio il caso di analizzarlo.

5. Com'è ormai ovvio, alla coercizione diretta e immediata si è fatto ricorso nei grandi campi di concentramento e nei gulag di Hitler e di Stalin. Questi casi dimostrano che una coercizione diretta e brutale può tuttora essere applicata, non che debba esserlo. Non è affatto evidente che i due sistemi appena menzionati, se si fossero astenuti dall'usare così metodicamente questi mezzi, avrebbero cessato di funzionare (secondo i loro criteri).

A parte queste eccezioni, la generalizzazione da cui si può prendere le mosse è che nelle complesse società di oggi il mantenimento dell'ordine pubblico è relativamente facile. Noi vediamo sopravvivere regimi vistosamente impopolari al pari di regimi liberali dotati di una polizia e di metodi giudiziari sorprendentemente miti e tolleranti. Una complessa divisione del lavoro risulta avere, almeno parzialmente, le conseguenze attribuitele da Durkheim. La società possiede una coesione tale da consentire a coloro che ne controllano il centro di restare al proprio posto senza temere l'anarchia e la disintegrazione. L'interdipendenza delle diverse parti della società sembra tale da consentirle conformità di azione. I sistemi di autorità possono sopravvivere sia all'impopolarità più totale sia a un'eccessiva permissività, ma, forse, non a entrambe le cose nello stesso tempo.

In qualche modo le società moderne possono diventare ingovernabili anche per la mancanza di legittimazioni razionali e per il tramonto della fede in quelle irrazionali. Nondimeno l'imposizione dell'ordine da parte di uno Stato centrale sembra facile e avviene spesso senza eccessive difficoltà. Le strutture politiche sono sorprendentemente stabili. Uno Stato liberale moderno probabilmente interferisce con la vita dei propri cittadini molto più di quanto non facesse un tradizionale dispotismo preindustriale. La complessità e l'interdipendenza della società, nonché il suo legame con un'infrastruttura complessiva, rendono i suoi membri docili e inclini a obbedire alle istruzioni burocratiche. In un certo senso, ciò che sorprende nell'Europa dominata dal nazismo non è la brutalità dei suoi campi di sterminio, ma l'obbedienza che riuscì a ottenere senza nemmeno ricorrere a tale brutalità. La gente collaborò persino alla propria deportazione e al proprio finale annichilimento. La sottomissione agli ordini burocratici è abituale, normale e inevitabile. È vero che l'ultimo passo di questa serie di atti di obbedienza conduce alla porta delle camere a gas; ma a questo punto è troppo tardi per resistere.

Un altro esempio profondamente significativo della tendenza al mantenimento dell'ordine presente nella società moderna – un esempio le cui implicazioni meritano attento studio – è rappresentato dalla "normalizzazione" della Cecoslovacchia dopo il 1968. Alla fine di tale processo venne imposto un regime che non corrispondeva né ai desideri della popolazione né ai suoi interessi economici né alla sua cultura generale, e che era stato pubblicamente e appassionatamente denunciato e contestato dalla maggioranza della gente fin dall'inizio. E tutto questo avvenne – ed è precisamente questo il fatto sbalorditivo – senza che si dovesse ricorrere a una sola esecuzione o a un solo omicidio politico. È interessante il modo in cui si svolse questo processo. L'argomento del male minore, il timore del peggio, può indurre i liberali a moderare la propria lotta contro i conformisti e a ammorbidire la propria resistenza. Una volta che una giustificazione di questo tipo abbia attecchito, gli oppositori possono essere isolati e diventa praticabile la "tattica del carciofo". La maggioranza è subornata dal timore di soffrire inutilmente lo stesso destino già riservato a una minoranza penalizzata.

I membri della classe media delle professioni vengono tacitati dal timore di vedersi deprivati delle cose a cui tengono maggiormente: un'istruzione per i loro figli e un lavoro decente per loro. In assenza di una ribellione simultanea, collettiva e su larga scala, questo tipo di pressione può riuscire eccezionalmente quanto tristemente efficace. Se, invece, l'opposizio-

ne collettiva conserva la propria coesione, come hanno fatto i polacchi di Solidarnosc, arginarla diventa veramente difficile. Ma anche allora l'autorità centrale riesce a sopravvivere nonostante l'aperto disprezzo che le viene riservato da larga parte della società.

Tutte queste vicende insegnano qualcosa in tema di equilibrio di potere prevalente tra Stato e società civile nella situazione contemporanea. Qualcuno penserà che in alcuni casi l'imposizione di un ordine dall'alto sia riuscita in quanto le popolazioni interessate erano prive di una tradizione di resistenza recente. Personalmente non credo che si debba dare molto peso a questa considerazione. Le esecuzioni di massa di Hitler colpirono anche dei russi e altri prigionieri di guerra; l'instaurazione dei detestati regimi dell'Europa orientale non risparmiò popolazioni che avevano notevoli tradizioni di lotta politica e di resistenza romantica quanto disperata.

È interessante il fatto che, mentre l'imposizione e il mantenimento dell'ordine da parte di chi abbia a disposizione la macchina centrale dello Stato sembra abbastanza facile, l'imposizione e l'interiorizzazione di una fede non lo sono affatto. Tenuto conto dell'importanza, della pervasività e del livello di sofisticazione dei mass media moderni, nonché della centralizzazione dell'istruzione, era lecito aspettarsi il contrario. Ma i comunisti hanno clamorosamente fallito l'obiettivo di emulare i Gesuiti. La controriforma da essi voluta nell'Europa orientale non ha certo avuto lo stesso successo di quella originaria che, avviata nell'Europa meridionale dopo il 1648, riuscì a indurre il sonno della ragione per secoli in mezzo continente. Anche questa è una circostanza meritevole di considerazione.

Che dire in generale del sistema coercitivo o dell'apparato statuale nella società moderna?

In primo luogo, l'unità su cui esso opera raramente avrà dimensioni inferiori a quelle dello Stato nazionale e quasi sempre conterrà una popolazione culturalmente omogenea. L'imperativo nazionalista, il motto "una nazione, uno Stato", in generale troverà applicazione. Quell'eterogeneità culturale che caratterizzò grandi Stati agricoli e che riuscì loro anche utile, quando sono in gioco popolazioni caratterizzate da grande mobilità sociale e quasi universalmente alfabetizzate e colte crea notevoli difficoltà. Il pluralismo culturale va bene con comunità rurali isolate e con sistemi occupazionali stabili e gerarchici, in cui professioni e status si trasmettano stabilmente da generazione a generazione. Va malissimo, invece, con popolazioni socialmente mobili che sul piano culturale dipendano da un sistema educativo controllato dallo Stato.

In secondo luogo, le società moderne saranno inevitabilmente centralizzate. A garantire questo risultato sono l'importanza della comune infrastruttura, i suoi costi tremendi e la necessità di mantenerla uniforme e omogenea su un'area ragionevolmente ampia. Data l'importanza e il potere di questo sistema centralizzato, nonché il fatto che esso è se non altro una matrice importante (ancorché non necessariamente l'unica) delle prerogative e del prestigio legato alle varie *posizioni*, esso continuerà a giocare un ruolo notevole nella vita degli uomini.

È vero che un'importante teoria sociologica dell'Ottocento, che è anche diventata una religione mondiale, lo contesta seriamente e radicalmente. Ma l'idea di una società industriale complessa, dotata di un'infrastruttura onnipervasiva, che si limiti a un'innocua "amministrazione delle cose" è assurda. Poiché lo Stato non può che esistere e essere forte e importante, il problema da porsi non è *se* debba esistere, ma *di che tipo* debba essere. Un'opzione è rappresentata da uno Stato che lasci l'economia relativamente autonoma e in tal modo apra la strada a un potere diverso da quello politico. Tale Stato può essere liberale, ma probabilmente con costi ecologici elevati. Quando lo Stato è *la sola* fonte reale di privilegio, la serietà della competizione politica ne è automaticamente esaltata, e ciò rende la libertà virtualmente impossibile. La natura del processo produttivo moderno erode l'importanza delle istituzioni locali non economiche. (Raymond Aron soleva dire che in Francia ci sono due sole vere istituzioni, lo Stato e il partito comunista.) Il mantenimento dell'ordine e dell'infrastruttura globale e indivisibile è necessariamente compito del potere centrale. Se *anche* l'indipendenza delle istituzioni economiche viene distrutta in nome del "socialismo", l'esito inevitabile è la creazione di una società dotata di un'unica gerarchia, con tutte le conseguenze che questo implica.

In terzo luogo, i sistemi offensivi e le armi in possesso delle società industriali avanzate sono così potenti e costosi, così difficili da creare, che una resistenza aperta della società civile allo Stato è pressoché inconcepibile. Il periodo in cui emersero il mercato e la società industriale era stato completamente diverso. La monarchia che presiedeva la società più avanzata fu sconfitta dai propri cittadini due volte in due secoli successivi, la prima volta nella madre patria e la seconda nelle colonie poste oltre l'Atlantico. Eppure tale monarchia, a capo di una società pluralistica e commerciale, ha potuto sconfiggere ripetutamente il suo rivale sul continente, pur trattandosi di un Paese centralizzato e militarmente temibile. Con i suoi sudditi non ha avuto uguale successo. L'equipaggiamento milita-

re che poteva essere improvvisato da una popolazione ribelle non era significativamente inferiore (ammesso pure che fosse inferiore) a quello in possesso dell'esercito centrale. Questa situazione di relativo equilibrio militare è destinata a non ripetersi mai più. E qui veniamo alla questione cruciale: con quale frequenza e in che misura è lecito aspettarsi che il potere sia liberale, anziché totalitario?

La base economica totalmente nuova della società ovviamente incide sulla situazione, ma non è del tutto chiaro in quale direzione. Gli Stati agricoli generalmente si sviluppano in senso autoritario a causa dell'esiguità delle risorse e della produzione. D'altro canto, il venir meno dello stimolo economico può far emergere controculture caparbie o ingenerare una diffusa indisponibilità a coprire le posizioni più prestigiose all'interno del sistema. La logica del tipo di conoscenza che presiede l'emergere (ancorché forse non l'emulazione o il mantenimento) della tecnologia moderna tende a deprivare lo Stato della legittimazione assolutistica solitamente invocata dagli Stati agricoli. Questa circostanza ha contribuito anche a rimuovere una tentazione all'autoritarismo: oggi è meno probabile che i detentori del potere siano autoritari per senso del dovere religioso.

Se ci sia anche un impulso economico verso il liberalismo, è cosa meno chiara. Nel breve e nel medio periodo, le società liberali tendono a fare economicamente molto meglio di quelle rigidamente centralizzate. Nel periodo medio-lungo, entrambe possono fare abbastanza bene, e l'espansione della produzione può risultare meno importante del mantenimento dell'ordine interno. Una cosa sembra certa: il liberalismo che ha accompagnato l'iniziale emergere di una società tecnologica e scientifica non è più necessario (anche se può restare vantaggioso) per la sua riproduzione emulativa. Non è escluso che a essere decisiva sia l'inerzia e che le società avanzate perpetuino il sistema che storicamente possiedono fino a quando raggiungeranno la prosperità.

Le due ideologie rivali

La transizione alla società industriale ha stimolato l'emergere di due grandi ideologie rivali ma intimamente legate tra loro: il liberalismo e il socialismo. Nessuna di esse è seriamente concepibile fuori dal contesto della società industriale. Ognuna contiene una teoria di come la società funziona e deve funzionare. Entrambe, forse, sono state eccessivamente colpi-

te dall'esplosione della ricchezza. E di entrambe è lecito sospettare che abbiano sottovalutato politica e coercizione.

Alla base del liberalismo c'è lo stridente contrasto tra le vecchie società agrario-predatorie – stagnanti, oppressive e dominate dalla spada e dalla superstizione – da un lato e le società progressive, prospere e relativamente libere che sono loro succedute, dall'altro. Tra le une e le altre c'è una trasformazione miracolosa che ha trasferito il potere una volta per tutte dai predatori ai produttori. Tale trasferimento fu accompagnato da un notevole miglioramento del governo, da un aumento della ricchezza e da un crescente arricchimento conoscitivo e culturale, nonché da un affinamento dei costumi. Chiunque abbia percepito questa svolta difficilmente riuscirà a evitare di farne l'elemento centrale della propria riflessione, o almeno così hanno pensato coloro che sono stati colpiti da quella visione. In forma semplice, elegante e estrema, la loro conclusione è la seguente: la lezione è chiara. Il governo, ossia la limitazione della libertà degli uomini da parte di altri uomini, è nella migliore delle ipotesi un male necessario. Va dunque limitato al minimo. (La definizione che del governo ha dato Ibn Khaldun resta probabilmente la migliore: è un'istituzione che previene l'ingiustizia che non sia stata commessa da lui stesso.) Se si riuscirà a limitare il peso del governo, gli uomini, liberati dalla paura, perseguendo liberamente i propri interessi, porteranno l'umanità alla ricchezza materiale e intellettuale, in pace e libertà.

Questa prospettiva ha un fascino enorme. Chiunque verso la metà del Settecento avesse messo a confronto, come ha fatto Adam Smith, i cittadini di Glasgow con le barbarie che ancora accadevano poche miglia più a nord, difficilmente avrebbe potuto evitare di essere colpito da questa visione. Questo quadro generale ha conservato una notevole suggestione fino a oggi e recentemente ha conosciuto una fortuna rinnovata.

La visione rivale insiste che la svolta dell'industrializzazione ha prodotto una società pesantemente polarizzata e grave povertà per la nuova classe lavoratrice industriale. Non è provato che le condizioni di quest'ultima fossero peggiori dello squallore rurale che le aveva precedute; ma tutto fa pensare che lo fossero e probabilmente lo sono state veramente. La miseria della classe lavoratrice industriale era certamente più vistosa e drammatica. Questa situazione era destinata a non migliorare; anzi sarebbe peggiorata, e questa circostanza è legata alla logica interna del sistema. Tutto ciò basta a motivare il rifiuto dell'intero sistema e la ricerca di un'alternativa.

A parte polarizzazione e povertà, c'era anche l'obiezione romantica all'inedita e dolorosa divisione del lavoro. Il lavora-

tore era separato, "alienato", sia dai mezzi di produzione sia dal prodotto del suo lavoro. Per guadagnare il minimo necessario a garantire la sopravvivenza sua e della sua famiglia, gli toccava affaticarsi a un lavoro parziale e intrinsecamente insignificante. La presunta liberazione dall'oppressione prodotta dalla società commerciale/industriale non era che un inganno: era accaduto semplicemente che la coercizione aveva assunto una forma nuova e più inumana. E, in secondo luogo, anche la coercizione indiretta era diventata pervasiva e dominante.

Come nel vecchio ordine agricolo gli uomini che esercitavano la coercizione e governavano la società non avevano bisogno di tenere continuamente i contadini sotto la minaccia delle armi, ma potevano limitarsi a controllare l'entrata dei magazzini, così i nuovi responsabili della coercizione si limitarono (come proclamavano orgogliosamente i loro manifesti) a far valere le regole del mercato. Diversamente da ciò che accadeva nelle più miti condizioni di un tempo, essi non avevano alcun bisogno di estorcere ricchezza con minacce dirette. Un meccanismo economico del tutto impersonale, scevro da forme di coercizione visibili o palesi, bastava a far sì che, in un mondo governato da regole apparentemente eque, gli oppressi fossero impotenti davanti al meccanismo che li sfruttava. Essi potevano venir privati del frutto del loro lavoro, senza che fosse necessario minacciarli con un'arma.

Per i liberali era e resta impensabile che l'umanità sia così ingrata e folle da non apprezzare la svolta dal governo degli uomini di spada a quello dei produttori. L'idea irragionevole di un ritorno al governo della forza e del dogma, nonché alla strada dolorosa della schiavitù, e soprattutto lo zelo messianico e moralizzatore con cui veniva predicata, sono cose che ai liberali non possono che ispirare o un imbarazzato stupore o l'interrogativo profondo di come possa accadere che questa bizzarra *Sehnsucht* per la schiavitù eserciti ancora una presa così solida sul cuore umano. L'umanità non si è ancora liberata dal fascino millenario della forza e della superstizione, se una parte notevole di essa, guidata da significativi esponenti dell'*intelligencija*, aspira al ristabilimento di un governo autoritario e ideocratico. Essa lo fa in nome di un presunto nuovo millennio che promette di correggere i difetti del sistema del mercato, che pure ha liberato l'umanità. Ma per correggere questi difetti c'è una strada migliore di quella rappresentata da un ritorno, che potrebbe essere irreversibile, a una nuova e più pericolosa serie di re e sacerdoti. Un pensatore come Schumpeter ha messo in luce la componente autodistruttiva presente in questa idea, strana e non priva di compiacimenti moralistici, delle società libere.

La visione socialista ha una risposta a tutto ciò. Da un certo punto di vista essa non è altro che una versione della reazione tipicamente romantica alla nuova società mobile e industriale. I romantici, che non amano il nuovo, in generale non possono optare per un ritorno all'*ancien régime* che aveva preceduto gli assetti moderni. Essi lo ricordano molto bene e non lo rimpiangono affatto. Così auspicano, invece, il ritorno a una forma sociale più antica e semplice, esemplificata da una condizione ancora precedente che probabilmente in qualche misura è sopravvissuta in comunità rurali rimaste relativamente ai margini del cambiamento. I populisti che temevano l'impatto dell'Occidente non hanno idealizzato lo zar, ma i mugichi.

Curiosamente, il marxismo ha fatto lo stesso, *nur mit ein bisschen anderen Worten*. Non ha mai detto di voler ripudiare le conquiste intellettuali e politiche dell'Illuminismo. L'assunto era che l'essenza generale originaria dell'uomo è collettivistica e cooperativa, e che tale essenza è stata temporaneamente corrotta e oscurata da una serie di formazioni sociali implicanti sfruttamento, di cui i vari stadi agrari e il capitalismo industriale non erano che sottospecie successive. Il marxismo ha ripreso l'idea del presunto collettivismo dell'uomo primitivo e ne ha fatto l'essenza dell'umanità. Nascosto in tutti noi c'è, non già il mugico russo, ma un mugico universale che chiede disperatamente di potersi esprimere.

Curiosamente, il marxismo è anche un'esagerazione estremistica del liberalismo. Il liberalismo detesta la coercizione e raccomanda di limitarla al minimo. Il marxismo va molto oltre e prevede che essa sarà abolita completamente. È fattibile una cosa simile? Questa strana teoria discende dal postulato dell'indole armoniosa e fondamentalmente cooperativa dell'uomo. Conflitto e violenza non sono insiti né nella sua natura né nella situazione generale in cui vive, ma semplicemente discendono da una situazione specifica (ancorché purtroppo alquanto diffusa) generata dalla divisione del lavoro e da un controllo squilibrato dei mezzi di produzione. Una volta abolite queste cose, la coercizione e l'intero apparato coercitivo che costituisce lo Stato diventeranno superflui e verranno meno.[4]

C'è un curioso elemento di novità in tutto questo: la condizione agraria, pur non avendo certo inventato la violenza, l'ha resa obbligatoria e pervasiva: le eccedenze di una società malthusiana devono essere protette e responsabili del controllo sono i governanti. L'inferenza curiosa è che, in condizioni di ricchezza, divisione del lavoro e coercizione potranno essere abolite entrambe, e che è possibile, imminente, anzi in qual-

che misura ineluttabile, una forma sociale in cui coercizione e specializzazione spinta saranno ugualmente assenti. Resta da vedere se noi abbiamo qualche ragione di anticipare la fine della coercizione.

Così la percezione della grande trasformazione, della sostituzione dei predatori con i produttori (o, se si preferisce, con gli sfruttatori), ha generato due poli ideologici, due posizioni estreme in tema di giusto ordinamento della società. Alcuni, apprezzando le caratteristiche istituzionali che ci hanno dato ricchezza e libertà, le hanno codificate e propongono di farne le caratteristiche permanenti della nostra costituzione sociale; essi argomentano questa tesi facendo leva sull'assunto quanto mai discutibile che le condizioni uniche createsi all'alba dell'industrialismo persisteranno anche durante la sua maturità. Altri, opponendosi a loro, respingono le caratteristiche istituzionali della società industriale considerandole un inganno e si propongono di istituire un ordine sociale ancora migliore, che conservi tutti i meriti di quello liberale, ma in forma ancora più piena, e sia privo dei suoi inganni. Resta da vedere quali siano i meriti di queste diagnosi e di questi programmi generali quando li si applica alla nostra reale condizione.

L'alternativa di destra

Liberalismo e marxismo, pur essendo le più notevoli e ovvie reazioni alla nuova età, non sono le uniche. Il centro e l'estrema sinistra non esauriscono il quadro politico e ideologico. La posizione alquanto diversa della destra non è priva di importanza e di interesse. Sarà bene ricordare, tra l'altro, che, almeno per quanto riguarda l'Europa continentale, all'inizio degli anni quaranta di questo nostro secolo il potere era saldamente nelle mani di una versione ideologicamente eclettica, ma politicamente sicura di sé, della reazione di destra. L'Europa continentale aveva tutte le intenzioni di adattarsi al nuovo ordine, o, se non altro, segmenti significativi di essa lo avrebbero fatto senza eccessiva riluttanza. Con il suo repertorio di idee filosofiche, il continente non avrebbe avuto molta difficoltà a assicurare una giustificazione allo status quo, se quest'ultimo fosse risultato vittorioso.

Il fatto che un'isola lontana e due potenze essenzialmente extraeuropee alla fine abbiano distrutto questa opzione non rappresenta nulla più che un accidente geografico e storico. L'esito della guerra era ancora tutt'altro che scontato e, se non fosse stato per la sicurezza di sé, la follia e gli eccessi poli-

ticamente inutili della parte temporaneamente vincente, le cose sarebbero potute andare diversamente da come sono andate. Evidentemente non era questo il destino dell'Europa, ma certo era un destino possibile.

Prendere in considerazione questa opzione e il suo fondamento intellettuale è una cosa salutare. Sarebbe un esercizio ozioso fingere che si tratti di un'aberrazione proveniente da un altro pianeta e apparsa fortuitamente sulla scena. E ciò anche se alcuni celebri commentatori sono arrivati a sostenere qualcosa del genere.[5] In realtà questo sviluppo rientrava naturalmente nelle possibilità evolutive del continente europeo. Sarebbe stupido e presuntuoso ignorarlo. Le componenti di questa posizione non erano del tutto coerenti, ed è sperabile che la particolare versione che fu sconfitta nel 1945 sia definitivamente morta. Tuttavia sarebbe un errore concludere che nessuna delle sue componenti meriti la nostra attenzione.

Un filone centrale della nostra discussione è stata la considerazione delle implicazioni della rinaturalizzazione dell'uomo. L'esplosione cognitiva che ha reso possibile una società basata sul progresso e sulla ricchezza ha eroso fatalmente anche i vecchi sistemi di legittimazione fondati su un'autorità ultraterrena. Quale sia stata la conseguenza di tutto ciò, lo abbiamo già visto: sono nati nuovi sistemi di legittimazione che hanno visto l'origine dell'autorità non nell'Altro, ma nell'uomo.

Fin qui tutto bene. Ma in questo tipo di approccio, un peso enorme, anzi decisivo, spetta alla concezione o all'idea di uomo che ne è il fondamento. Sull'idea che sia l'uomo a governare, non ci sono problemi; ma che *tipo di uomo* è a governare?

L'Illuminismo ha naturalizzato il fondamento della legittimità e la visione dell'uomo. Ma l'uomo naturalizzato così come ci è stato presentato dal Settecento era sorprendentemente inoffensivo e benevolo. Se non erano dei veri e propri visionari, i pensatori dell'Illuminismo erano certo eccessivamente ottimisti.

La concezione naturalistica dell'uomo propria del Settecento si basava fondamentalmente su un'innocua teoria empiristica della conoscenza e su una psicologia materialistica quasi altrettanto innocua. Se non dalla ragione, gli uomini sono governati almeno dagli interessi e gli interessi possono essere vantaggiosamente incanalati. Questa immagine dell'uomo non si fondava su una visione biologica come quella che sarebbe diventata persuasiva dopo Darwin. La confluenza di varie correnti – l'incorporazione dell'uomo in una natura sanguinaria e violenta, il culto romantico degli istinti bui e dell'irrazionalità, nonché del senso della comunità – era destinata a

produrre col tempo un quadro completamente diverso. Questa visione, complessivamente, assomiglia all'uomo che conosciamo noi, e di cui si occupano gli psichiatri, più dell'anodino essere umano dell'Illuminismo, tutto preso dalla sua raffinata contabilità dei piaceri accumulati e dei dolori evitati.

Così i meno benevoli rinaturalizzatori successivi hanno elaborato un discorso completamente diverso. Essi sapevano che l'inconsueta specie di uomo che aveva *creato* la modernità non era tipica; si trattava di una sottospecie che essi non necessariamente amavano e che anzi, a volte, detestavano. Poterono sostenere che per lo più gli uomini, lungi dal realizzarsi nella razionalità strumentale e nella divisione del lavoro, hanno trovato appagamento nella violenza di sentimenti incontrollati o nella partecipazione a comunità assorbenti che non separavano le diverse funzioni umane. Due componenti importanti di questa seconda versione della rinaturalizzazione furono il culto degli affetti violenti e l'apprezzamento della *Gemeinschaft*.

La seconda naturalizzazione dell'uomo, come potremmo chiamarla, ossia quella che ebbe luogo nell'Ottocento e nel Novecento, vede nell'uomo non già un inerme collettore di gratificazioni, ma un essere la cui vera forza propulsiva ha sede in oscuri istinti irrazionali. Si aggiunga che la psicologia associata ai nomi di Nietzsche e di Freud implicitamente o esplicitamente sottovaluta le prescrizioni della coscienza e della compassione. Questi presunti principi superiori vengono detronizzati e appaiono come espressioni deviate e forse patologiche o patogene di quegli stessi istinti che, nella loro forma più brutale, sono almeno candidi e sani. La moralità, in questa prospettiva, non è altro che il perseguimento della soddisfazione istintuale con altri mezzi.

Il persuasivo sillogismo che ne discende suona così. Premessa maggiore (risalente all'Illuminismo): la moralità dev'essere fondata su ciò che l'uomo desidera veramente, su ciò che *realmente* è. Premessa minore (ispirata dalla biologia e/o dalla psicologia del profondo): ciò che l'uomo di fatto desidera è radicato nei suoi bisogni istintuali.

Lascio al lettore di formulare la conclusione che ne discende. Ma potrebbe trattarsi, in ogni caso, di una conclusione preoccupante.

Le implicazioni della seconda naturalizzazione dell'uomo possono fondersi con diverse altre tendenze. Il contrario della "selezione del più adatto", cioè del meccanismo che sarebbe praticato dalla natura, è l'impietosa eliminazione dell'inadatto. La competizione spietata, già attribuita al mercato dall'economia del *laissez-faire*, può essere attribuita alle comunità

anziché agli individui. Bisogni psicologici e salute psichica, crescita economica, aspirazione all'eccellenza, sono tutte cose suscettibili di cospirare congiuntamente allo sgretolamento e al ripudio dell'etica umanitaria della fraternità e dell'uguaglianza.

Questa visione della psiche umana può inoltre fondersi con una più realistica psicologia sociale: una società di massa atomizzata, individualistica e anomica forse è stata essenziale per l'uscita dalla stagnazione produttiva, ma è qualcosa di profondamente diverso da ciò che gli uomini di fatto chiedono alla loro società. Quello che desiderano è di *appartenere* a una comunità chiaramente identificata, demarcata e simbolicamente rafforzata. E desiderano, altresì, avere e conoscere la propria posizione al suo interno.

Se le cose stanno così, è la fine dell'universalismo e della fratellanza umana: chi voglia superare l'appartenenza a una comunità limitata deve vivere anche al di là dei suoi confini; chi voglia superare le incertezze dell'anomia deve tornare alla gerarchia e alla disciplina. Tutto ciò comporta una nuova ritualizzazione della vita sociale e una politica accentuatamente teatrale. Alla politica deritualizzata, desacralizzata, monotona e strumentale del nuovo ordine produttivo riuscirà difficile sia contenere il conflitto interno sia ispirare risolutezza nella difesa dall'esterno. E a questo punto potrà finire per esercitare un'attrattiva notevole la rinascita di una politica ritualistica e emotiva, nonché del senso della comunità, ma espressi ora in termini naturalistici.

La premessa della selezione naturale è che essa opera sull'intera specie. Ebbene, per arrivare a quella miscela di razzismo, di politica ritualizzata e gerarchica, nonché di culto della leadership che ha governato gran parte dell'Europa per quasi mezzo decennio verso la metà del secolo e che avrebbe aspirato a governarla per un millennio, bastava trattare le "razze" alla stregua delle specie e considerare la comunità reintegrata e risacralizzata come una realtà genetica. Gli ingredienti di quella miscela provenivano tutti dal repertorio dei temi che circolavano nel pensiero occidentale: il ripudio di una società atomizzata, fredda e strumentale che aveva in comune con la sinistra; la sconfessione dell'illimitata autonomia del mercato e il desiderio di subordinare l'economico al politico che aveva in comune con il centro moderato; la preferenza per le gratificazioni di tipo profondo e occasionalmente estatiche, anziché per la mera accumulazione di un piacere prosaico, che aveva in comune con una pervasiva tradizione romantica.

Questo repertorio di idee collima, inoltre, con alcuni importanti fattori sociali. È difficile governare una società che

consista esclusivamente di un centro politico desacralizzato e strumentale, e di una società civile atomizzata. In essa diventa difficile evitare una sorta di "corporativismo", ossia di soluzione dei problemi sociali per negoziazione (sia pure informale e implicita) tra i principali nuovi gruppi di interesse. In una società basata su un'"alta" cultura (alfabetizzata) trasmessa dalla scuola e generalizzata, la capacità di un uomo di identificarsi con comunità definite da tali alte culture diviene il fattore più importante della sua vita. Il sentimento "nazionale" diventa potente. A una società di questo tipo riuscirà difficile tollerare una divisione del lavoro visibilmente etnica. Dietro il mito di una vecchia comunità genetica c'era l'insistente realtà di una nuova comunità culturale.

Quella che passa per una reazione di destra alla società post-agricola contiene molti ingredienti tutt'altro che logicamente coerenti tra loro, ma nondimeno combinati in varie proporzioni. Questi elementi fanno parte anche di cocktail ideologici che non vengono classificati come di destra:

1. Reale desiderio di sostenere idee e principi di organizzazione premoderni ispirati da un'autentica credenza letterale nella loro validità.

2. Desiderio funzionale, strumentale, di valorizzare o di far rivivere queste idee, ma *come mezzo* per restaurare un senso della comunità e della stabilità, senza credere letteralmente in esse. Va detto che distinguere tra 1 e 2, tra la fede in un vecchio ordine e una fiducia funzionale nella fede come cemento sociale, anziché come verità, spesso è impossibile anche nella mente e nel cuore di un solo uomo. In pratica, queste due forme di conservatorismo sono piuttosto selettive in ciò che desiderano preservare, restaurare o inventare.

3. Fiducia in una competizione impietosa come condizione o di benessere economico o di benessere eugenetico o di entrambe le cose. (Questa componente è logicamente in conflitto con il culto delle comunità tradizionali, ma questa tensione logica non ha impedito a molti di fondere insieme questi due elementi. Un modo per far quadrare le due cose potrebbe consistere nel valorizzare la competizione tra le comunità anziché quella all'interno delle comunità.)

4. Ripudio dell'autonomia della sfera economica e reimposizione della politica sull'economia – ciò che è compatibile con 1 e 2, ma di dubbia compatibilità con la componente economica presente in 3. Tuttavia, di nuovo, molti hanno ritenu-

to che anche questa tensione logica fosse facilmente sopportabile.

5. Culto della comunità di fatto culturale, ma concepita come genetica, e riferita alla teoria dell'eccellenza tramite competizione e discriminazione, ma applicata a collettività anziché a individui.

6. Culto dell'appartenenza alla comunità associato all'idea che i legami più profondi e forti spesso sono rappresentati dall'amore per la comunità e dall'avversione per gli estranei.

Dal modello della ghianda a quello del guardiano

La prospettiva dominante della riflessione dell'Ottocento è stata ispirata dalla visione dell'incedere apparentemente irresistibile della storia occidentale dalla palude stagnante del Medio Oriente alla forza e al dinamismo della civiltà atlantica, e ha trovato una conferma nell'apparente convergere in questa direzione della biologia darwiniana. Forse le si può perdonare di essersi intossicata delle idee di progresso e di evoluzione, e di averne fatto le nozioni chiave della sua metafisica intramondana. Alcuni controesempi, nondimeno, devono averle creato non poche difficoltà. Nel marxismo, per esempio, c'è una frattura inopportuna e perennemente imbarazzante tra la caratterizzazione "dialettica", ossia permanentemente instabile e progressiva, della società occidentale e l'idea di una civiltà orientale stagnante. Dato il diffuso eurocentrismo del pensiero del tempo, il fatto di dover collocare l'Oriente a rimorchio dell'Occidente non ha turbato eccessivamente i padri fondatori di questo movimento. L'asimmetria fu più o meno ignorata. Attualmente l'idea di relegare i popoli non europei in una posizione subordinata della storia appare meno accettabile.

Il tratto che più di ogni altro caratterizza la rinnovata fortuna di tali questioni è che noi ora ci siamo sbarazzati dell'insularità europea o atlantica di un tempo. Questa circostanza si riflette nel fatto che il sociologo più influente di oggi non è più Karl Marx, ma Max Weber. Non c'è più alcuna ragione per abbracciare la visione onnicomprensiva della società umana, dalla ghianda alla quercia, di cui un tempo ci siamo intossicati. È vero che essa aveva dato la garanzia dell'affermarsi di una società ricca e libera. Ma di fatto non esistono sequenze di stadi evidenti e inevitabili capaci di esemplificare lo stesso principio nella meccanica della loro successione e nella loro

graduale approssimazione all'eccellenza. Ci sono anche discontinuità e trasformazioni radicali; ma esse non sono inevitabili: non sono iscritte nell'essenza stessa della forma precedente.

Un tempo erano di moda tre stili di spiegazione sociologica: l'evoluzionismo, il funzionalismo e il diffusionismo. Il primo si basa sul modello della ghianda o dell'entelecheia; il secondo sostiene che le società sono sistemi abbastanza stabili che si automantengono; e il terzo attribuisce il cambiamento non a movimenti endogeni, ma all'influsso laterale da una società all'altra, con mezzi più o meno pacifici, mediante l'emulazione e l'interazione. Dei tre, il primo oggi sembra essere meno valido, mentre il secondo e il terzo costituiscono altrettanti schemi di spiegazione dotati di validità in alcune aree, ma non in quella che ci interessa di più, quella del cambiamento radicale.

In linea di massima le società tendono a autoperpetuarsi. Di cambiamenti radicali ve ne sono, ma non tutti i giorni e nemmeno tutti i secoli. Entro questi limiti il funzionalismo – ossia l'attribuzione dell'autoperpetuazione alle società – è, o è stato, una ragionevole approssimazione alla verità. I marxisti hanno affermato che il funzionalismo è corretto al 98 per cento, ma che a contare è il 2 per cento restante. Quando avviene un'innovazione radicale (agricoltura, alfabetizzazione, industrializzazione o scienza), questa chiaramente viene diffusa da una varietà di meccanismi. Anche il diffusionismo ha le sue ragioni. Così noi possediamo schemi astratti del tipo di spiegazione applicabile sia alla stabilità sia all'emulazione di innovazioni fondamentali che hanno avuto successo. Quello che i nostri precursori ottocenteschi, così presi dal modello evolutivo, non possono darci è un modello chiave che valga a spiegare i cambiamenti radicali e endogeni.

I termini di riferimento impostici dai nostri dati e dal nostro problema ci portano a orientarci verso un modello del tutto diverso. Se proprio occorre dargli un nome, lo chiamerò modello del guardiano. È in questa prospettiva che è elaborata l'analisi svolta in questo libro.

Il nuovo contratto sociale

In che cosa consista l'assurdità dell'idea di un contratto sociale letteralmente inteso, è noto. Bertrand Russell una volta ha ridicolizzato l'idea di un contratto sociale in campo linguistico: che degli adulti ancora incapaci di parlare si riuniscano in assemblea e convengano solennemente che d'ora in-

nanzi chiameranno la mucca "mucca", è cosa decisamente inimmaginabile. La elaborazione *ex nihilo* di un patto morale è ancora più difficile da visualizzare di un'assemblea costituente semantica. Il regresso logico è evidente: in assenza di un fondamento precedente dell'obbligo morale, che cosa mai potrebbe rendere il contratto vincolante e efficace? (E, d'altro canto, se tale fondamento si desse già, il contratto sarebbe superfluo.)

A questo punto esperienza e logica convergono: l'elaborazione razionale di un nuovo ordine sociale, sia pure notoriamente molto vantaggioso per la maggioranza dei partecipanti, è estremamente difficile, e i casi di riuscita sono rari e legati a circostanze eccezionali. Il grande merito della versione durkheimiana della teoria del contratto è rappresentato dal fatto che essa, se non altro, si sottrae alle più evidenti assurdità intellettualistiche della vecchia teoria. La sua interpretazione evita, infatti, di attribuire a chi partecipa a quell'assemblea originaria una razionalità precoce quanto contraddittoria. Secondo lui, l'emergere di una razionalità e di una socievolezza legate tra loro ha un'origine non razionale. Nell'eccitazione e nell'isteria del rito collettivo, gli uomini si placano e diventano docili e recettivi. In questa condizione, vengono impressi in loro comuni concetti autorevoli e vincolanti; tali concetti, poi, consentono loro di comunicare e li costringono a attenersi agli obblighi e alle aspettative comuni.

Che il contratto sociale sia qualcosa che viene continuamente rinnovato, è un'idea vecchia e ovvia: il miracolo del persistere di un ordine sociale non è spiegabile con un evento unico. Il vincolo che lega gli uomini deve venire perennemente ripetuto. La prospettiva che sto elaborando insiste che l'umanità ha aderito non già a un solo contratto, ma a una successione di contratti impliciti significativamente differenti, elaborati in idiomi e contesti diversi e in termini divergenti. Noi abbiamo sperimentato un certo numero di identità discontinue. E in questo momento stiamo cercando di comprendere l'ultima, analizzando in che modo i vincoli che operano su di essa differiscano dai precedenti.

Il contratto implicitamente rispettato da una comunità di predatori non è lo stesso che viene adottato da una comunità agricola. Le più complesse società agrarie, obbligate come sono a rispettare una teologia codificata e centralizzata, sono diverse dalle società precedenti, legate non a una dottrina, ma a un rito. Le une e le altre, poi, si diversificano da quei loro successori che siamo noi, impegnati a controllare una riserva di beni non limitata, ma abbondante. Noi abbiamo scavato un abisso tra conoscenza e legittimazione e abbiamo spinto la di-

visione del lavoro a livelli che non hanno precedenti. Nello stesso tempo ci rifiutiamo di ammettere, almeno in via di principio, che esista una sfera della conoscenza destinata a restare appannaggio esclusivo di una parte della società. Lo schema di Durkheim è una formula ammirevole per la spiegazione della coesione nelle società stabili, ma meno convincente quando invece il problema riguarda l'emergere o il perpetuarsi di una società caratterizzata da un'elevata mobilità sociale.

Da ciò discende una curiosa conseguenza: per quanto concerne il nostro ordine sociale, noi possiamo analizzare il contratto sociale sia come evento storico osservabile, concreto e databile, sia come meccanismo permanente, ricorrente o continuo. Le società del passato generalmente giustificavano sé stesse in termini di eventi fondatori mitici che fungevano da strumenti di legittimazione di un ordine sociale esistente e funzionante – di un ordine che i membri della società non avevano gli strumenti per investigare o erano positivamente restii a investigare. A "spiegare" una situazione esistente era un mito riguardante il passato che non consentiva certo un'analisi spassionata.

Al contrario, noi possiamo analizzare realisticamente (o almeno speriamo ardentemente di poter analizzare realisticamente) sia il concreto emergere storico del nostro ordine sociale sia il suo mantenimento e la sua legittimazione. Quella che ci sta a cuore è l'individuazione delle opzioni e delle ragioni (ammesso che ve ne siano) del nostro impegno. A paragone dei nostri predecessori, noi siamo convinti che la nostra percezione del passato sia più veritiera e meno vincolante, ammesso pure che in parte lo sia. Il passato come tale, anzi, non è per nulla vincolante, anche se è in grado di far luce sui vincoli persistenti che dobbiamo rispettare.

Nella letteratura recente, la razionalità dell'adesione individuale alle norme della società di appartenenza è stata discussa in termini apparentemente tecnici dalla teoria dei giochi, mediante il cosiddetto dilemma del prigioniero.[6] Due prigionieri in attesa di giudizio sono tenuti in isolamento. Essi sono effettivamente colpevoli, ma il pubblico ministero dispone solo di deboli prove con cui potrà far irrogare loro una pena mite (poniamo due anni di reclusione). Se uno dei due prigionieri confessa, chiamando in causa e facendo condannare l'altro, avrà in cambio la libertà, mentre il suo complice, che non ha confessato, sarà condannato a vent'anni di reclusione. Se entrambi confessano, saranno condannati a dieci anni. Ebbene, che cosa dovrebbero fare i due?

Intuitivamente e moralmente, noi riteniamo che non deb-

bano confessare. (Il loro delitto è cosa che non ci riguarda: supponiamo, anzi, che si tratti di una lodevole sfida politica ai danni di un regime ripugnante. La vicenda va pensata come dilemma del prigioniero politico.) Così facendo, essi si assicureranno, dal loro punto di vista *combinato*, l'esito ottimale: una condanna relativamente mite a due anni di reclusione ciascuno.

Ma si noterà che la logica razionale dei loro calcoli individuali va in tutt'altra direzione. Nessuno sa che cosa farà l'altro (e anche se i due potessero comunicare fra loro, la cosa farebbe poca differenza, visto che nessuno dei due è in grado di costringere l'altro a rispettare un ipotetico patto che avessero stretto fra loro). Il prigioniero A non potrà che ragionare così: se B confessa e io non confesso, io sarò condannato a vent'anni anziché a dieci. Se, invece, B non confessa e io confesso, io verrò lasciato libero, anziché farmi due anni di carcere. Così, *in entrambe le ipotesi*, per me è razionale confessare. La situazione e il ragionamento di B sono esattamente uguali. Risultato: entrambi confessano e vengono condannati a dieci anni, mentre, se avessero agito come una comunità morale, se la sarebbero cavata con due anni.

La ragione per cui il dilemma del prigioniero è stato fatto oggetto di così approfondita considerazione non ha a che fare solo con il suo ingegnoso tecnicismo e con la tensione tra la nostra reazione morale intuitiva e la logica della situazione. La ragione più profonda è che l'enigma sintetizza in termini quanto mai semplici il problema della cooperazione sociale in relazione alla frequente *irrazionalità* della collaborazione dal punto di vista dell'individuo singolo. I meccanismi di controllo sociale messi in atto dalle società autoritarie contemporanee (meccanismi che tipicamente limitano la libertà di associazione e soprattutto di aggregazione solidale dei loro cittadini) seguono esattamente questa logica. Come può una società che raccomanda e inculca l'individualismo e la razionalità strumentale, e che di fatto non potrebbe funzionare senza queste due cose, sperare nondimeno di mantenere solidarietà e cooperatività?

Nel mondo reale, a peggiorare notevolmente la situazione c'è il fatto che in generale i partecipanti non sono due, ma un numero elevatissimo. Se uno di essi, o un piccolo numero di essi, soccomberà alla logica della situazione, la decisione morale di tutti gli altri sarà inefficace e si risolverà per loro in un grave svantaggio. È questa logica che, per esempio in occasione di incendi, sfocia inevitabilmente nel panico. Il panico è disastroso per tutti, ma il controllo di sé da parte di alcuni è particolarmente disastroso per loro, se gli altri non seguono il lo-

ro esempio. È per questo che nessuno si controlla e che le conseguenze sono per tutti più gravi del necessario.

Più in generale, l'enigma non fa altro che riformulare il problema enunciato da Trasimaco all'inizio de *La repubblica*, e nasce dall'osservazione che per un individuo osservare le regole della "giustizia" vuol dire accollarsi degli svantaggi. Di fatto le società agricole per lo più hanno seguito la soluzione implicita nella posizione di Trasimaco: il conflitto politico è destinato a espandersi finché un centro di potere non abbia monopolizzato ogni controllo. Da allora, come avrebbe detto Ibn Khaldun, l'unico centro sopravvissuto potrà impedire ogni ingiustizia che non sia prodotta da lui stesso. Questa soluzione ha almeno il pregio di rendere razionale per tutti l'obbedienza a quel centro e di farne, come aveva sostenuto Hobbes, lo strumento per il mantenimento dell'ordine.

Gli ordini sociali agricoli, che pure hanno adottato la soluzione di Trasimaco, nondimeno hanno ipocritamente elaborato una variante di quel linguaggio elevato con cui il Socrate platonico respinge la soluzione di Trasimaco. Senza dubbio gli uomini sono più felici quando possono sottoscrivere l'ordine a cui comunque devono sottostare. Preferiscono sentirsi *leali* piuttosto che semplicemente costretti. Tutta la nostra discussione si occupa del meccanismo mediante il quale uomini che siano vissuti nella regola di Trasimaco e abbiano adottato una variante dell'ideologia di Platone possano sbarazzarsi dei vincoli di entrambi.

Il modo con cui normalmente, in una società agro-letterata, si può bloccare o inibire un movimento di liberazione può essere riassunto molto semplicemente nei termini dello schema del dilemma del prigioniero. Ciò avviene in ciascuna delle tre sfere principali dell'attività umana.

Consideriamo il dilemma innanzitutto nella forma in cui si profila nella sfera cognitiva. Immaginiamo una persona che contempli le strategie cognitive alternative così come noi le abbiamo presentate. Da un lato, essa può continuare a usare i concetti tradizionali della propria cultura, ossia quelli in cui sono state formulate le aspettative morali e naturali. Il contenuto empirico delle nozioni tradizionali, pur non rappresentando probabilmente una base valida per un'esplorazione radicale e cumulativa della natura, probabilmente non è nemmeno un errore totale. Al contrario, è alquanto improbabile che una qualsiasi innovazione teorica singola si riveli un successo. Inoltre, l'innovazione costituirà (nella migliore delle ipotesi) un solecismo sociale, o magari una forma ancora peggiore di trasgressione. In condizioni normali, quale persona sana di mente potrebbe optare per un insuccesso cognitivo e

per un disastro sociale almeno probabili, anziché per la quasi certezza dell'accettazione sociale combinata con un successo cognitivo tradizionale almeno moderato? Le condizioni che hanno spinto alcuni uomini anche solo a imboccare la strada bizzarra quanto pericolosa di un'esplorazione cognitiva asociale non possono che essere davvero insolite.

Nella sfera politica, la situazione è un po' più complessa in quanto l'umanità ha dietro le spalle non uno, ma almeno due contratti: il primo ha stabilito l'autorità e l'ordine, il secondo ha vincolato l'autorità alla legge e l'ha resa responsabile. In un certo senso il primo passo non presenta nessun problema: capire perché gli uomini possano persuadersi a accettare questa situazione è cosa che non presenta nessuna difficoltà. Stanti le condizioni prevalenti nell'epoca agricola, questo approdo è anche troppo facile. La dipendenza dalla produzione alimentare lega la maggior parte delle persone alla terra e, all'interno di un dato territorio, l'*escalation* del conflitto e la successiva eliminazione dei rivali porta alla concentrazione del governo nelle mani di uno solo. La struttura politica della maggioranza delle società agricole conferma il carattere cogente di questo argomento. Resta solo da aggiungere che le possibili aggregazioni di nuovi membri dall'esterno e le difficoltà poste dalla necessità di combinare delega e controllo, per non dire dell'ambiguità delle regole di successione, contribuiscono a assicurare frequenti riprese del conflitto. L'unico vincitore non resta incontestato a lungo. La convivenza di oppressione e anarchia appartiene al triste destino dell'umanità agricola: la sottomissione all'oppressore non garantisce nemmeno la libertà dal disordine.

La soluzione del secondo problema, l'istituzione di un governo limitato e responsabile, non avviene con il consenso delle parti interessate. Un'evenienza simile, infatti, comporterebbe il volontario abbandono di enormi vantaggi da parte dei detentori del potere. Questa svolta avviene quando una società raggiunge un equilibrio di potere interno tale da trattenere i potenziali concorrenti, se non da ogni conflitto, almeno da quelli destinati a terminare solo con la morte di uno dei due contendenti. La creazione e la crescita di quella che potremmo chiamare una fragile ricchezza – una ricchezza che non potrebbe sopravvivere a un confronto a oltranza all'interno della società – è chiaramente un fattore importante della nascita di tale sistema politico. Le *teorie* del consenso sono concezioni del governo formulate in generale soltanto dopo che è emersa tale condizione non progettata e non prevista.

Le sfera dove è più interessante cogliere il funzionamento del dilemma degli artefici del patto (come si dovrebbe chiama-

re più propriamente il dilemma del prigioniero) è quella economica. Nel periodo agricolo, gli uomini vivono per lo più in società divise in addetti alla coercizione e addetti alla produzione, e nelle quali i primi godono di una condizione di marcato vantaggio. Analizziamo le possibili scelte di un produttore che sia in grado, con la dissimulazione o in qualche altro modo, di tenere per sé un aumento della propria ricchezza. Nella situazione di prevalente penuria, questa circostanza gli conferisce un certo potere. Per lui, teoricamente, le strategie alternative percorribili sono o di incrementare ulteriormente la propria ricchezza reinvestendola o di trasformare il suo potere coercitivo potenziale in un potere coercitivo reale, acquistando armi e assumendo personale. Tenuto conto di una valutazione realistica delle probabili strategie che sarebbero adottate da altri concorrenti, siano essi addetti alla coercizione o fortunati produttori, e del fatto che siamo in un mondo in cui solitamente gli addetti alla coercizione hanno la meglio sui produttori, esiste anche solo l'ombra del dubbio su quale sia la strategia migliore? Se avrà un briciolo di buon senso, il nostro *nouveau riche*, riuscito per una accidentale concatenazione di circostanze a conservare per sé i propri guadagni, li trasformerà prontamente in forme di potere socialmente più sicure, vuoi acquistando un equipaggiamento direttamente coercitivo vuoi assicurandosi un posto in una più vasta organizzazione coercitiva. Si trasformerà, cioè, in un *nouveau puissant*. Questa non è solo l'opzione più logica; è anche quella che in generale gli uomini hanno scelto.

Da tutto ciò discende, naturalmente, che, se il patto sociale di una società produttiva industriale esige che gli uomini si astengano dalla coercizione, limitandosi a lavorare e a reinvestire compulsivamente, il contratto da cui nascerebbe questo mondo semplicemente non è possibile. Una strada razionale verso una produttività altrettanto "razionale", ossia pacifica, rispettosa delle regole, strumentale, non coercitiva, cumulativa e aperta a un continuo sviluppo, non esiste. Il più forte motivo di fascino della sociologia di Max Weber sta nel fatto che egli offre una spiegazione plausibile di come la razionalità possa emergere *ir*razionalmente. Durkheim ha spiegato la razionalità dell'irrazionalità antica. Weber ha mostrato l'irrazionalità della ragione moderna.

Consideriamo infine la sfera della religione. Essa ha ovviamente una certa importanza, se c'è del vero nella tesi che una società produttiva esige un elevamento del tetto delle scoperte disponibili, nell'idea che questo elevamento dipende, a sua volta, dalla visione di una natura unificata e ordinata, e nell'affermazione che tale concezione può prender forma soltan-

to sotto l'egida di una teologia monoteistica che asserisca vigorosamente l'idea di una divinità esclusiva, nascosta, severa e non capricciosa. C'è una asimmetria tra l'esperienza politica e quella religiosa dell'umanità agricola: le società scivolano in un sistema politico centralizzato con molta facilità (anche se tali sistemi sono fragili e spesso tornano a frantumarsi). Al contrario un'unificazione concettuale sotto un unico apice è cosa meno frequente e meno agevole. La centralizzazione nel cielo delle idee è meno facile che sulla terra. I fatti suggeriscono che mentre sul terreno politico è l'occasionale assenza di centralizzazione a essere eccezionale e a richiedere una spiegazione, nella sfera spirituale è vero il contrario. Mentre i movimenti di consolidamento dell'unità politica spesso hanno successo, quelli che investono il mondo delle idee – i fenomeni del tipo della Riforma protestante – generalmente falliscono.

Blaise Pascal è famoso per avere costruito la matrice delle strategie che l'uomo può adottare in materia di fede religiosa. Egli ha dimostrato, sia pure in modo per lui non pienamente soddisfacente, che la scelta della fede costituisce la strategia migliore. In entrambe le ipotesi – che Dio esista o che Dio non esista – la scelta del credente o è migliore o non è peggiore di quella del non credente. Ci sono molte cose sbagliate nella illustrazione pascaliana della condizione umana: il difetto più serio, a nostro parere, è che egli prende le mosse da una situazione speciale, in cui le opzioni possibili sono già state limitate all'alternativa tra monoteismo e ateismo. È chiaro che non è questa la gamma delle opzioni tra cui si trova a scegliere la grande maggioranza degli uomini. Storicamente, essi per lo più sembrano affrontare bensì la scommessa pascaliana, ma con una più larga gamma di opzioni; e se seguono il suo ragionamento, forse non lo sviluppano nel senso che egli avrebbe preferito. Notoriamente, i popoli convertiti a fedi unificate, centralizzate, esclusive, persistono (in perfetto accordo con la logica di Pascal) a tutelarsi in tutte le direzioni, continuando a venerare i numerosi spiriti locali e territoriali. E lo fanno anche a costo di suscitare l'indignazione dei *clerici* della nuova religione rivelata, centralizzata e esclusiva.

Se l'unificazione concettuale del mondo è stata essenziale per il patto che sta alla base del nostro ordine sociale, allora ancora una volta ci tocca mettere a punto una spiegazione speciale che valga a farci capire in che modo, per una volta, si sia pervenuti a un esito così inusuale. A quanto è dato capire, tale esito esige, dal lato della domanda, una popolazione urbana atomizzata e disorientata alla ricerca di una salvezza genericamente intesa e di un orientamento fondato su una dottrina, più che dell'avallo rituale di un ben articolato ordine sociale

(che ormai non esiste più); dal lato dell'offerta, poi, presuppone un corpus di *clerici* orientato a una dottrina codificata e circoscritta capace di valorizzare il suo monopolio della cultura. I *clerici* sono molto utili alle autorità politiche che tendono a utilizzarli nell'amministrazione e a contraccambiare i loro contributi aiutandoli, a loro volta, a estirpare l'eresia. I *clerici* peraltro possono anche riuscire a evitare la soggezione permanente o totale allo Stato (per esempio, dotandosi di una base territoriale che sfugga al controllo dello Stato stesso). Si direbbe anzi che sia una linea generale di questo tipo quella che sembra possibile far emergere dalla storia. La rivalità con gli sciamani spinge i *clerici* a dare importanza alla dottrina; e le rivalità interne al corpus dei *clerici* li portano a codificare tale dottrina e a dotarla di un unico apice. L'extraterritorialità consente loro di sfuggire al controllo politico.

Così il patto tacito che governa il nostro ordine sociale, l'impegno a rispettare certe regole di comportamento produttivo, politico e concettuale che hanno reso possibile tale ordine, non avrebbe mai potuto essere un vero e proprio patto. Esso sarebbe stato contrario alle tendenze e agli interessi dei suoi ideali firmatari, ancora del tutto estranei allo spirito di quest'ordine. La logica della situazione in cui gli uomini si sono trovati era tale da impedire loro di sottoscriverlo liberamente e razionalmente (e, in molti casi, perfino di trovarlo intelligibile). *Il patto è qualcosa che dobbiamo essere stati indotti a accettare con l'inganno.* Tocca a noi scegliere se vedervi il frutto delle astuzie della ragione o di una concatenazione di eventi casuali.

Il 1945 e alcune clausole recenti del contratto

Il 1945, ossia la fine della dominazione europea, è indubbiamente una delle pietre miliari della storia del mondo. L'assetto che ha preso forma alla fine della guerra e nell'immediato dopoguerra rappresenta tuttora, a dispetto delle scosse e dei cambiamenti prodotti dalla nuova crisi iniziata nei primi anni settanta, il fondamento del nostro ordine sociale e internazionale.

Il 1945 ha significato innanzitutto l'eliminazione, almeno temporanea, dell'alternativa di estrema destra che (per quanto possa dispiacerci riconoscerlo) aveva conquistato l'Europa continentale e che, se non fosse stato per l'intervento di forze estranee avrebbe finito per essere accettata. L'eliminazione di questa opzione (un'eliminazione dovuta alla sua sconfitta militare e alla rivelazione delle sue atrocità) ha ceduto il campo

alle altre due ideologie principali. Queste due teorie hanno in comune la tendenza a sottovalutare la sfera politica e la coercizione.

Nel mondo uscito dalla seconda guerra mondiale, le due ideologie si trovarono a combattere per le anime politiche dell'umanità. Le condizioni in cui si scontrarono influirono profondamente sulla natura della contesa. Ogni visione aveva il proprio campione in una superpotenza, rispettivamente la patria della rivoluzione e quella della non rivoluzione. Per la verità, anche la patria del liberalismo era nata da una rivoluzione, ma da una rivoluzione più lontana nel tempo. Dopo che l'Unione Sovietica si fu procurata le armi nucleari, l'equilibrio del terrore impedì un conflitto vero e proprio che, in caso contrario, quasi certamente ci sarebbe stato. Da allora il confronto avvenne solo sul piano ideologico e mediante guerre per procura.

Questa circostanza accelerò notevolmente, ammesso pure che non abbia causato, la decolonizzazione del mondo sottosviluppato. Tenuto conto delle condizioni della competizione per la fedeltà delle popolazioni del Terzo Mondo, per i Paesi progrediti sarebbe stato assolutamente impolitico cercare di mantenerne il controllo diretto con la forza. Questa circostanza fu messa in luce in particolare da due guerre, quella algerina e quella indocinese. Oggi si può aggiungere all'elenco anche l'Afghanistan. Così le due ideologie rivali, nominalmente antipolitiche, si combattono cercando l'appoggio di Paesi spesso governati da regimi senza scrupoli impostisi a deboli società civili. La cosa è forse ancora più contraddittoria nel caso del campo liberale, in cui la "repubblica imperiale" (come la chiama Raymond Aron) erede della rivoluzione illuministica si allea con governi opportunistici o *ancien régime* di ogni risma. Nel caso del campo socialista, il contrasto è più stridente tra ideale e pratica politica che tra paese-guida e alleati periferici. L'ipertrofia del nucleo politico centrale nel Paeseguida non è meno evidente che negli avamposti periferici.

Dopo il 1945, il bisogno di capire perché mai il miracolo unico *non* fosse avvenuto altrove e quali circostanze ne avessero impedito l'emulazione crebbe fino a imporsi all'attenzione generale. Paradossalmente, la visione nuova e meno eurocentrica fece risaltare l'unicità dell'Occidente. E la cosa non è difficile da comprendere: diversamente da ciò che aveva fatto il pensiero dell'Ottocento, la nuova visione si astenne dall'imporre a altre società il presunto modello (peraltro male interpretato) dello sviluppo occidentale europeo. Ciò rese *più* visibile la peculiarità del nuovo ordine industriale e del suo emergere – una peculiarità che fu ulteriormente sottolineata dal fatto che tale ordine potesse incarnarsi in due forme politico-

sociali del tutto diverse. L'interrogativo di Weber finì forse per venire parzialmente distorto.[6] Egli si era chiesto: perché non è avvenuto lo stesso, in modo endogeno, altrove? Ora ci si chiede: perché non accade, o non accade abbastanza rapidamente, in modo esogeno? È così che, nel momento stesso in cui l'America fu bersagliata dal ritornello delle esaltazioni dell'uomo bianco, Max Weber divenne il sociologo più influente.[7]

Questo profondo cambiamento di prospettiva fu accompagnato da alcune altre lezioni. Fin dal Seicento e dal Settecento era divenuto chiaro che uno Stato forte non ha bisogno di depredare i propri sudditi. Uno Stato che tassa moderatamente una popolazione ricca opera più proficuamente di uno che la torchia fino all'inverosimile, impedendole di prosperare. Ma nel corso della loro espansione economica, le società europee avevano conquistato anche enormi imperi coloniali, assorbendo gran parte del mondo non europeo. Questa contingente associazione di ricchezza e impero naturalmente generò e incoraggiò l'idea che l'impero fosse una condizione (anziché una conseguenza) della ricchezza industriale. E, a sua volta, quest'idea perpetuò a livello di politiche nazionali la convinzione che potere militare e espansione territoriale fossero obiettivi importanti e/o condizioni di prosperità. La brillante riuscita economica postbellica delle prime due potenze sconfitte, private di ogni impero (e non solo di quello), decretò finalmente il tramonto di questa illusione. La fame di terra è una sopravvivenza dell'ethos dell'età agricola.

La crescita economica senza precedenti dei decenni postbellici mise ulteriormente in evidenza la possibilità di questi sviluppi e dimostrò che essi potevano lenire i problemi sociali o addirittura risolverli. I numerosi motivi di fragilità di questa soluzione di fronte alla tendenza insita nelle società liberali ricche ad andare incontro all'inflazione o alla disoccupazione, e alla fine a entrambe, nonché di fronte alle conseguenze del successo o del fallimento dello sviluppo economico nei Paesi arretrati (la cui concorrenza e i cui debiti rappresentano altrettante minacce ugualmente gravi), sono diventati veramente evidenti solo nell'ultimo quarto di secolo.

Note

[1] Cfr. Fred Hirsch, *I limiti sociali allo sviluppo*, Bompiani, Milano 1981.

[2] Cerimonia in uso nelle tribù indiane della costa settentrionale del Pacifico nel corso della quale l'ospite distribuisce doni che devono essere ricambiati. [*N.d.T.*]

[3] Keith Hopkins, *Conquistatori e schiavi*, Bollati-Boringhieri, Torino 1984.
[4] Cfr. Eero Loone, *Sovremennaia Filosofia Istorii* (La contemporanea filosofia della storia), Eesti Raamat, Tallin 1980.
[5] Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.
[6] Cfr., per es., Amartya Sen, *Scelta, benessere, equità*, il Mulino, Bologna 1986; W. G. Runciman e A. K. Sen, *Games, Justice and the General Will*, in "Mind", LXXIV (1965); nonché J. W. N. Watkins, *Imperfect Rationality*, in R. Borger e F. Cioffi (a cura di), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
[7] David Gellner, *Max Weber, Capitalism and the Religion of India*, in "Sociology", XVI (1982).

10. Prospettive per il futuro

Divisione del lavoro e ritorno

La divisione del lavoro ha frammentato l'umanità per poi tornare, alla fine, a riunificarla. Il suo aspetto più profondo è stato a lungo l'emergere degli specialisti della coercizione e dei riti. Con l'andar del tempo essa ha prodotto anche una multiforme differenziazione di diversi tipi di produttori all'interno della sfera economica, anche se l'impatto di questo fenomeno fu inizialmente molto meno importante. La separazione degli uomini nei termini del loro rapporto con gli strumenti di coercizione e con la conoscenza finì per essere profondamente interiorizzata nell'animo della gente, anche perché fu potentemente avallata e sanzionata da strumenti legali, rituali e economici.

Per un processo miracoloso il cui preciso segreto potrebbe sfuggirci per sempre, questo mondo alla fine fu sostituito da un altro caratterizzato da una divisione del lavoro radicalmente nuova e qualitativamente diversa, che abbandona la vecchia e radicata tendenza alla netta separazione di una classe militare-amministrativa e di una classe rituale-dottrinale dal resto della società. Naturalmente anche le società moderne hanno una "classe di governo", ma una linea che la delimiti formalmente non esiste. Le persone che la compongono ruotano continuamente, ancorché con un ritmo diverso; e la sua separazione dal resto della popolazione è graduale. La sua differenziazione, si potrebbe dire, è deliberatamente oscurata e ideologicamente negata. E non viene più fatta oggetto di una sanzione sacramentale che, invece, si tende a riservare alla comune umanità di tutti i cittadini. La sovranità cessa di appartenere al trascendente per diventare prerogativa del "popolo". I funzionari incaricati di un pubblico servizio si dichiarano de-

legati del popolo, non emissari del trascendente. Se una distinzione tra Stato e società civile esiste, non esiste una separazione chiara e formalizzata tra classe di governo e popolazione.

All'incirca lo stesso si può dire dei vecchi specialisti della conoscenza e della legittimazione. Permangono, bensì, delle classi di *clerici*, ma spesso appaiono poco più che delle sopravvivenze folcloristiche. Resta anche un'*intelligencija*, ma come nel caso dei suoi precursori, gli *ulama* musulmani, è per definizione aperta al pari delle sue dottrine, sicché non può aspirare a monopolizzare la saggezza e a tenerla segreta. La società moderna è intrinsecamente democratica, almeno nel senso che non solo non ha più l'idea di una classe politico-militare distinta, ma la trova decisamente ripugnante. I produttori hanno cessato di essere animali politicamente castrati per diventare animali politici in senso pieno. La società moderna è altresì intrinsecamente protestante nel senso che non è più in grado di accettare veramente l'idea che esistano conoscenze importanti accessibili solo a una minoranza ritualmente segregata.

Per ciò che concerne le due profonde fratture che hanno caratterizzato il volto della società agro-letterata e che hanno indotto i suoi membri a pensare che la loro società fosse costituita da specie di esseri radicalmente diversi, bastino per ora questi brevi cenni. Ma un cambiamento profondamente significativo c'è stato anche nella massa delle piccole specializzazioni che costituiscono l'aspetto economico della divisione del lavoro. L'idea di fondo che sta dietro la divisione del lavoro è che se fai una cosa per volta, la fai meglio; e, inoltre, che una "cosa" va definita con un solo criterio, perché solo allora puoi dire se viene fatta meglio o peggio. Col passar del tempo, tu puoi migliorare la tua prestazione scegliendo liberamente i mezzi per farlo dalla riserva infinita delle possibilità, senza sentirti legato ai vincoli e ai criteri di correttezza sociali.

La suddivisione dei compiti e dei processi, nonché il chiarimento dei criteri – ossia le cose che consentono un'autentica razionalità strumentale – sono entrambi progrediti molto al di là del livello raggiunto nell'età agraria. La cosa sorprendente è che, contrariamente a quello che si sarebbe potuto prevedere, questa accentuata divisione del lavoro ha prodotto non un aumento, ma una diminuzione delle differenze fra gli uomini. La gente fa cose ancora più diverse fra loro, ma le fa con lo stesso stile. Ciò che fa è governato dagli stessi principi e concepito nello stesso spirito. Le persone sono libere di passare da un'attività all'altra, ma lo spirito in cui le varie attività sono concepite è il medesimo.

La tendenza pervasiva a una specie di generico protestantesimo, all'ugualitarismo, alla democrazia e al nazionalismo è espressione di questa aspirazione a un'umanità più omogenea. A creare tale umanità è la comune sottomissione a un ethos della razionalità strumentale connessa alla base produttiva di questa società. L'ugualitarismo scaturisce dall'intrinseca mobilità imposta alla struttura occupazionale dalla razionalità mezzi-fini, dalla libera scelta dei mezzi e dalla loro frequente sostituzione; il nazionalismo rispecchia il fatto che questa mobilità esiste solo all'interno di una cultura omogenea, alfabetizzata e trasmessa mediante l'istruzione – una cultura che deve essere omogenea in ogni settore e politicamente protetta da un organismo centrale responsabile. Il possesso di tale cultura costituisce il solo passaporto reale all'autentica cittadinanza; conseguentemente costituisce il nucleo centrale dell'identità morale di una persona e definisce la sfera all'interno della quale la persona stessa può effettivamente interagire e essere accettabile. Democrazia e protestantesimo riflettono l'abolizione del fondamentale privilegio politico e cognitivo.

Si può dire che la razionalità strumentale legata a una mobile divisione del lavoro abbia pervaso completamente questa società? La risposta è che non l'ha fatto e non poteva farlo. Una razionalità strumentale non può darsi ai vertici – né ai vertici logici né ai vertici sociali. Per vertici logici io intendo le questioni più generali che una società deve affrontare: le decisioni generali non sono suscettibili di un'efficace disaggregazione in questioni semplici separate.

Un'irrazionalità multifunzionale, calda e umanamente ricca o, se si preferisce, la trascendenza della razionalità in questo tipo di società compare solo all'interno di sacche isolate: a livelli molto elevati o nei recessi della vita privata. È possibile che la sfera arazionale o controrazionale si espanda ulteriormente? La fredda razionalità tornerà di nuovo a ritirarsi nel suo ghetto? È concepibile. È concepibile che oggi istituzioni efficienti possiedano *esprit de corps* e senso di lealtà, e che il "feudale" ethos giapponese degli affari, con il suo paternalismo e con il suo culto della lealtà, rappresenti il modello del futuro.

L'espansione del tempo libero, inoltre, comporta una crescita delle attività espressive, la cui importanza nella vita potrebbe aumentare notevolmente. Certi culti sfacciatamente e provocatoriamente antirazionali potrebbero cessare di essere fenomeni marginali per diventare dominanti. Potrebbe tornare a aver corso uno stile politico emotivo, ritualistico e antirazionale. L'uomo paradigmatico di oggi forse non è più il pro-

duttore strumentalmente razionale dei moderni beni di consumo, ma magari il consumatore di quei beni. Egli è abituato ai controlli intuitivamente ovvi, semplici e agevoli che lo guidano a uno spiegamento facile e irriflesso del gadget in questione. Alcune ideologie marginali contemporanee sono caratterizzate proprio da questa facilità e permissività; suggeriscono l'idea di un universo di facile impiego e poco esigente, lontano mille miglia dalla visione severa e rigorosa da cui è nato il nostro mondo.

Nel mondo che sta per emergere, il destino dei tre filoni dell'attività umana – produzione, conoscenza e coercizione – non è il medesimo. Per quanto intimamente legati tra loro, essi hanno una logica e una situazione di partenza profondamente diverse.

Il futuro della produzione

Da un certo punto di vista l'esplosione produttiva è l'aspetto più vistoso della grande trasformazione. Essa sta portando il mondo fuori dall'epoca malthusiana in cui la politica era dominata dalla lotta imposta dalla penuria di risorse materiali, e promette di portarla verso un'epoca di abbondanza. Ma come aveva fatto l'apprendista stregone, così la macchina produttiva industriale con la sua crescita esponenziale continua ha finito per produrre molto di più di quello che può controllare. Il primo sistema industriale emerse all'interno del quadro sociale e politico dell'Inghilterra che, sia pure con qualche difficoltà, riuscì a tenerlo sotto controllo. La macchina sociale e politica relativamente semplice e non centralizzata dell'Inghilterra del tempo riuscì a dominare e a governare il nuovo ordine, anche se naturalmente, per farlo, ha dovuto espandersi e trasformarsi.

Al contrario, la macchina industriale esistente oggi nelle società avanzate non può funzionare se non grazie a infrastrutture di dimensioni incomparabilmente maggiori, controllate e finanziate dal centro. Queste, a loro volta, non possono esser date per scontate come l'ordine sociale dell'Inghilterra dell'Ottocento o quello delle sue colonie americane all'indomani della loro indipendenza. Le infrastrutture oggi assorbono inevitabilmente una porzione notevolissima della produzione complessiva; chi sia, stante la natura stessa di queste cose, a doversene occupare, è senza dubbio una questione politica – e una questione controversa che può essere risolta solo politicamente. Questo non significa che, nel quadro di una struttura politicamente determinata, tutti i proble-

mi di importanza relativamente minore, in particolare quelli concernenti le scelte produttive più circoscritte, non possano essere lasciati vantaggiosamente al mercato; né che la determinazione politica non possa essere definita in via informale, in una prospettiva economicamente liberale e con metodi informali nominalmente non politici; ma significa che la ripoliticizzazione formale o informale dell'economia è alle porte. Se c'è un elemento valido nel socialismo, o almeno nell'abbandono del liberalismo economico, è appunto questo.

Il fatto, legato alla natura stessa delle cose, che *non possa esistere* un unico obiettivo ben definito per la produzione, che non esista nessuna realtà intrinsecamente neutrale che costituisca la "ricchezza", significa che nel lungo periodo la razionalità strumentale non è in grado di governarci in questa sfera. Gli uomini cercano stili di vita, ruoli, posizioni – tutte cose multifunzionali e definite culturalmente. E queste cose comportano bensì l'uso di oggetti materiali come simboli, ma non sono costituite da tali oggetti. Il potere aiuta gli uomini a ottenerle, ma assume tutta una varietà di forme.

L'illusione di potere stabilire dei criteri chiari è nata dalla congiunzione della penuria di un tempo con la temporanea esplosione di spirito "razionale" guidato dal puro e semplice obiettivo della ricchezza monetaria. Alla lunga, a dispetto dell'ostacolo inevitabile rappresentato dall'assenza di una cogente visione di fondo che possa fare da guida, non potrà che tornare a imporsi una valutazione multifunzionale, se non altro per mancanza di alternative. La ricchezza costituisce semplicemente lo strumento per il conseguimento di posizioni a cui si può giungere anche con altri mezzi. La società del benessere insegue semplicemente la propria coda.

Il futuro della conoscenza

La conoscenza non sembra essere in una condizione analoga. I suoi progressi continui non sembrano produrre nessuna contraddizione interna, nessuna forma di collettiva accidia umana. Essa può proseguire la sua strada *zielmässig*, ossia strumentalmente razionale. Diversamente dalla ricchezza, il suo solo obiettivo, la formulazione di teorie predittive sempre più potenti e capaci di spiegazioni sempre più generali, non contiene nessuna assurdità interna. E il suo conseguimento è non solo possibile, ma anche relativamente facile – almeno a giudicare dal clima di sorprendente concordia che regna generalmente nella comunità scientifica. L'idea di porre dei limiti a certi tipi di avanzamento scientifico che minacciano di inter-

ferire con cose che preferiamo restino al di fuori della nostra comprensione e del nostro controllo, è stata bensì avanzata ma a quanto sembra, almeno per ora, non passerà.

L'ideale della scienza si distingue nettamente da quello della ricchezza: il primo è caratterizzato da coerenza interna, il secondo da interna contraddittorietà. Al di là del livello rappresentato dalle necessità fisiche fondamentali, è la cultura a determinare che cosa è materialmente apprezzabile. In ultima analisi, quindi, non si può giudicare una cultura in base alla sua capacità di produrre ricchezza; procedere in questo modo, infatti, vorrebbe dire valutare l'efficacia di un processo servendosi di criteri inventati dallo stesso processo che si intende valutare. Questo non è un gioco di parole, ma un problema autentico. Finché ci si trova in situazioni di penuria, la ricchezza rappresenta un obiettivo reale, legittimo e identificabile; ma una volta che si sia decisamente superato il periodo di transizione, tutto ciò non è più vero. Alla fine l'umanità si renderà conto che la carota della ricchezza fa parte della bardatura culturale dell'asino della prosperità. E non è escluso che qualcuno smetta di perseguirla. Certe società, poi, potrebbero continuare a dedicarsi a un continuo *potlatch*.

Un problema che emerge è se l'efficacia esplicativa e quindi anche manipolatoria della scienza naturale sia destinata a estendersi col tempo anche allo studio dell'uomo. Uno degli elementi più sorprendenti della nostra situazione collettiva è il fatto che finora questo non sia assolutamente accaduto. Di regimi dittatoriali e ideocratici che non esiterebbero un momento a mettere a frutto l'opportunità di manipolare la mentalità e le convinzioni degli uomini, se fossero disponibili tecniche efficaci allo scopo, ce ne sono moltissimi. Essi vedrebbero nell'impiego di questi mezzi e nella loro efficacia la giustificazione conclamata della loro ideologia. Ma anche se di potenziali utilizzatori di queste tecniche è pieno il mondo, non si può certo dire che esse abbiano avuto successo.

Nelle società liberali, cioè non ideocratiche, gli effetti combinati della disorganizzazione sociale, della secolarizzazione, della mancanza di certezze e del fatto che per la maggioranza delle persone l'ambiente è costituito non dalla natura, ma da altre persone, hanno fatto sì che psichiatri e professioni affini abbiano ereditato dagli antichi *clerici* il compito della cura pastorale e di confortare le persone. Gli stessi membri sopravvissuti della vecchia classe dei *clerici* nell'esercizio dei propri doveri pastorali imitano il linguaggio e lo stile dei terapeuti. Tenuto conto delle grandi aspettative nei confronti di queste nuove figure professionali, del ruolo strategico che esse giocano nella vita contemporanea e dei notevoli riconoscimenti che

otterrebbero in caso di reale efficacia , il loro mancato successo è un fatto decisamente importante. Esso costituisce una dimostrazione drammatica dell'impossibilità, registrata fin qui, di estendere il potere della scienza naturale e della tecnologia alla sfera umana.

Le tecniche di cui questi specialisti dispongono si diversificano ben poco da un approccio per tentativi e errori. La teoria principale e inizialmente più plausibile affermatasi in questo campo tra Ottocento e Novecento oggi sembra non consistere che in abili sforzi per sottrarsi alla propria falsificazione. Se l'incapacità di estendere la rivoluzione scientifica al campo umano sia destinata a essere superata o se invece sia dovuta a cause fondamentali destinate a escludere per sempre l'uomo da un'effettiva comprensione, è cosa che non è ancora stata definita. I neoromantici di oggi affermano con grande trasporto quest'ultima prospettiva, ma le loro dimostrazioni sono tutt'altro che cogenti.

Se, invece, fosse vero il contrario e una reale comprensione e manipolazione dell'uomo fossero possibili, allora occorrerebbe riscrivere daccapo, ancora una volta, tutte le regole del nostro gioco. Una manipolazione reale del materiale umano, avvenga essa con metodi psicologici, genetici, o di altro tipo, trasformerebbe radicalmente ancora una volta i termini di riferimento della vita umana. Lo stesso si dica della riconcettualizzazione della "ricchezza" e della ristabilizzazione della struttura occupazionale.

Attualmente noi siamo perseguitati da una sorta di circolarità. Le nostre culture, lungi dal rappresentare dei dati di fatto statici, sono profondamente trasformate dalle nostre attività e dalle nostre linee di azione. Le cose che ci ispirano i nostri obiettivi sono anche visibilmente modificate da noi. Che autorità hanno, allora, questi nostri obiettivi? L'urgenza di questo interrogativo è diminuita dal fatto che le conseguenze delle nostre linee di azione sulla nostra anima non sono immediatamente visibili e che i cambiamenti che produciamo non possono essere previsti o manipolati con precisione. Così sul piano dell'immediatezza l'ordine sociale e i valori che ne promanano possiedono se non altro un'indipendenza e un'autorità relative. Se la natura umana diventasse più efficacemente e più precisamente manipolabile, il problema diventerebbe incomparabilmente più acuto. In quel caso noi ci troveremmo a avere a che fare con la stessa circolarità in cui deve essersi imbattuta la divinità quando ha creato il mondo: in assenza di un mondo già esistente, che cosa mai potrebbe indurmi a creare *questo* mondo anziché *quello*? A quel punto la divinità non aveva né obiettivi né vincoli. Se l'uomo cessa di essere uno stabile pun-

to di partenza, quali principi potrebbero governare la scelta di plasmare la natura umana in un senso o nell'altro? A quel punto, una premessa umana, non meno che trascendente, ci mancherebbe ancora più vistosamente di oggi.

Il futuro della coercizione

Delle tre sfere di attività, questa è forse la più problematica. La nuova efficienza produttiva, a quanto si potrebbe pensare, una volta che ci abbia dato la prosperità, potrebbe cedere nuovamente il passo alla sua precedente più modesta condizione economica, in cui le sue caratteristiche sono plasmate dagli altri requisiti della vita sociale. Le visioni che, per un certo periodo, le hanno riconosciuto un posto così centrale o nella speranza di fare della politica la sua ancella (liberalismo) o sostenendo, contro ogni evidenza, che essa fosse il motore di tutta la storia (marxismo), sono chiaramente sbagliate. La conoscenza, a sua volta, può bensì essere destinata a un'espansione indefinita, ma in questo caso (se l'argomentazione che sto sviluppando è corretta) dovrà accettare un permanente divorzio dalla legittimazione e dalla cultura, dalla giustificazione sociale e dall'ordinamento concettuale della vita comune. Se noi possiamo convivere con questo divorzio, è un'altra questione.

Ma quella dell'organizzazione del potere, dell'ordinamento politico della società e della stessa comunità internazionale, è una questione inevitabile. Chi ritiene che questo problema prometta di diventare via via meno acuto è in errore. Il nostro destino è rappresentato da una macchina socioeconomica estremamente complessa, dotata di un'infrastruttura indivisibile complicata e costosa, che esige decisioni fatali, importanti, di lungo periodo e irreversibili. Così la politica, lungi dall'essere sul viale del tramonto, conterà sempre di più nella nostra vita. Noi possiamo dare politicamente per certa un'economia stabile e frammentata non un'economia mutevole e olistica.

Le società dotate di un potenziale tecnologico modesto avevano poco da dare allo Stato: raramente lo Stato tradizionale ha dimostrato di funzionare bene in qualche cosa, a parte nell'uccidere la gente e nel sottrarle le sue eccedenze. Come ha sottolineato Clifford Geertz, esso può aver creato un tipo di teatro nazionale, anche se certamente questa pratica non fu monopolio dell'estremo Oriente.[1] Al contrario, la società moderna ha un potere enorme sull'ambiente, sui suoi membri e sull'organizzazione, e le decisioni su come impiegare questo

suo potere, per quali fini e in che modo, qualcuno, da qualche parte e in qualche modo le deve pur prendere. Tali decisioni spesso devono concentrarsi su un punto – non necessariamente sullo stesso in momenti successivi. Questa circostanza, tra le altre cose, trasforma la natura stessa del potere. In passato le decisioni chiave sembravano iscriversi nella realtà delle cose e di fatto, data la quasi impotenza dell'umanità, per noi erano pressoché obbligate. La nostra nuova tecnologia ci ha liberato dall'impotenza. Le nuove conoscenze su cui è fondata la tecnologia hanno chiarito altresì che la natura delle cose non ci impone nessuna decisione. Fisicamente e logicamente, noi oggi abbiamo spazi di manovra molto più ampi di quelli che desidereremmo. Un po' di vincoli, logici o fisici, in più potrebbero non esserci sgraditi, se non altro per limitare la gamma vertiginosamente ampia delle opzioni. Ma i vincoli veri non possono essere inventati per nostra comodità. In un senso molto diverso da quello in cui questa espressione era usata da Rousseau, si può dire che siamo costretti a essere liberi.

In un altro senso, la nostra libertà è molto più problematica. Quali fattori oggi militano a favore di una politica liberale o autoritaria? La penuria di beni che sta alla base dell'autoritarismo della politica agricola sta per finire. Ma questa circostanza è un'arma a doppio taglio. Comporta, infatti, che i beneficiari dei privilegi e i detentori del potere non abbiano più bisogno di subornare e di minacciare il resto della popolazione fino a scoraggiarla dal tentare di rovesciare una distribuzione materiale a loro marcatamente sfavorevole. Ma significa anche che le persone non sono più costrette a accettare un dato ordine sociale e la posizione che occupano al suo interno sotto la minaccia di essere ridotti in miseria. Una forma importante di coercizione secondaria, quella consistente nel minacciare di ridurre alla fame coloro che sfidano le regole, diventa più difficile da applicare. Il processo produttivo, inoltre, è complesso, esige articolate reti di cooperazione, competenze e, spesso, spirito di indipendenza e iniziativa. Non si presta facilmente né a praticare la coercizione diretta né a tradursi in un semplice sistema di comando, e i tentativi in questo senso si traducono in una diminuzione dell'efficienza.

La quantità e la complessità delle informazioni tecniche di volta in volta necessarie sono tali da esigere anche, per ragioni di efficienza, che gli specialisti destinati a coprire i vari posti siano scelti in base al merito, e che il clima sociale complessivo sia tale da non inibire indebitamente né l'equità della selezione né la libertà di espressione degli specialisti in questione. In qualche misura, tutti questi fattori militano indubbiamente contro autoritarismo e ideocrazia, penalizzandoli in

termini di produttività. Questa considerazione continuerà a avere un certo peso, ma senza essere decisiva. Se la produzione cessa di essere importante, la libertà può perdere questo supporto significativo.

La complessità e l'interdipendenza, se da un lato scoraggiano le autorità dall'essere indebitamente oppressive, dall'altro rendono individui e sottogruppi pesantemente dipendenti dalla società e male equipaggiati per sfidarla. L'autarchia locale è quasi inconcepibile. L'equilibrio militare tra centro e società civile naturalmente è del tutto diverso da quello che nel Paese-guida ha consentito alla società civile di sconfiggere lo Stato nel Seicento e nel Settecento. D'altro canto, le proporzioni stesse e il peso di questi sistemi offensivi fanno sì che essi risultino difficili da usare sia contro piccoli gruppi che si nascondono nella società civile sia contro una società civile unita al proprio interno e capace di opporsi in modo solidale al centro.

È difficile immaginare come un sistema complessivo di questo tipo possa non essere in qualche misura corporativo: esso giungerà a prendere le varie decisioni al termine di una consultazione tra le organizzazioni dei gruppi e degli interessi salienti all'interno della società – e ciò anche se naturalmente le società ideologicamente anticorporativistiche potranno benissimo rifiutarsi di ammettere formalmente l'esistenza di tale sistema o di dargli una sanzione giuridica o rituale.

Il mercanteggiamento di tipo corporativo tra i maggiori gruppi di interesse potrà accompagnarsi – e spesso di fatto si accompagna – alla sovranità di elezioni nelle quali gli individui voteranno come individui e alle quali i partiti che chiedono il voto degli elettori potranno presentarsi in qualsiasi forma. Tra le altre cose, questo simboleggia efficacemente il fatto che i segmenti corporativi di questo tipo di società non sono permanenti e che l'appartenenza a essi non è ereditaria. Ciò costituisce un'importante verifica del sistema.

Le società industriali evolute di oggi si presentano sotto due forme, liberale e ideocratica. Varrà la pena di chiedersi se, e in che modo, queste due specie siano suscettibili di trasformazione. A spingere le ideocrazie marxiste alla riforma, naturalmente, sono le esigenze di efficienza e la competizione internazionale. Anche il modesto livello di benessere che hanno raggiunto (modesto, ma non relativamente al loro passato) esige, per poter essere mantenuto, un corpus di tecnici e di amministratori che istintivamente preferiscano i criteri razionali della prestazione alle clientele politiche, al servilismo, alla verbosità e alla subordinazione. Ma bisognerà tener conto anche del fatto che, pur in presenza di tutte queste spinte libe-

ralizzatrici, ci troviamo pur sempre in una società che, di fatto, costituisce un unico sistema di impiego legato a un'unica ortodossia, e all'interno della quale solo con estrema difficoltà una qualsiasi componente del sistema può concedere qualcosa senza mettere a repentaglio l'insieme di cui fa parte. Nelle dittature di destra, dove opera un'economia pluralistica, liberalizzare è possibile e lo si è fatto con successo: i governanti possono conservare i propri beni anche quando abbandonano le proprie posizioni di potere e quindi li si può piegare con il denaro a accettare dei compromessi. In un sistema autoritario di sinistra, in cui la ricchezza è legata esclusivamente all'occupazione di certe posizioni gerarchiche, rinunciare a queste posizioni significa rinunciare a tutto. A tutt'oggi non esiste un solo esempio riuscito di liberalizzazione di una dittatura di sinistra, anche se bisogna ammettere che, in taluni casi, tale processo è stato impedito con la forza.

I regimi liberali perpetueranno se stessi? Nessuno conosce le conseguenze dell'imminente universale agiatezza-senza-privilegio. Come ha osservato eloquentemente Pascal, le classi agiate del passato hanno incontrato qualche difficoltà nel disporre del proprio tempo libero, a dispetto del fatto che avrebbero potuto benissimo limitarsi a contemplare, con gioia, la propria elevata condizione. Quale sarà lo stato d'animo di una classe agiata universale priva di una condizione elevata da contemplare? Noi conosciamo i modelli generati dal *bisogno di lavorare* proprio dell'età agraria; quali saranno i modelli dell'agiatezza? Finora i soli individualisti che abbiamo conosciuto avevano anche un'etica del lavoro. È concepibile anche un individualismo di tipo dilettantistico? La produzione può continuare a essere analitica e caratterizzata da razionalità strumentale, ma il consumo è multifunzionale e intuitivo, e i prodotti sono pensati in modo da incoraggiare questo aspetto: che accadrà quando il consumo avrà la meglio sulla produzione e diventerà il fattore dominante nella formazione della psiche umana?

Le società liberali si sono private di potenti legittimazioni. L'unificante verità referenziale è una specie del genere razionalità strumentale: ebbene, specie e genere corrodono i sistemi di credenze. La coesione sociale non può fondarsi sulla verità. Qui la verità non serve a nulla: non legittima nessun assetto sociale. E ciò per almeno due ragioni: la prima è che la vera conoscenza non può svolgere ruoli socialmente subordinati; la seconda, che una verità pubblicamente accessibile non può separare i membri di una comunità da quelli che non lo sono.

È possibile che il bisogno di contrastare il disagio di una

classe sicura di sé, agiata, ma priva di uno status faccia rinascere una nuova fede centrale, inculcata dal centro della società? Può essere che questo sbocco sia facilitato dal declino di quella razionalità strumentale che ha creato il nuovo mondo, ma che non è più necessaria una volta che questo mondo si sia sviluppato? Non è detto che debba prevalere ovunque la stessa soluzione.

Sintesi finale

La divisione del lavoro non è un fenomeno esclusivamente umano. Ricorre anche tra gli animali e nelle società di insetti. Esclusivamente umana è invece la sorprendente diversità di forme che essa può assumere, e ha assunto, nelle società umane. Qualcosa che assomiglia a una diversità "culturale" può darsi anche tra altre specie: la stessa dotazione genetica può consentire alcune variazioni nella condotta e nell'organizzazione (poniamo) di un branco. In tal caso, la diversità può spiegarsi solo in termini di storia di quel gruppo, non già in termini di geni dei suoi membri. (Gli etologi non sono certi che tale diversità vada spiegata con le pressioni ambientali o con la storia del branco in questione. Solo in quest'ultimo caso si può parlare di "cultura" in un senso importante.) Questa diversità "culturale", comunque, è molto limitata. Al contrario, le diversità culturali tra gli uomini sono veramente enormi. La varietà delle società umane è sbalorditiva.

Queste diversità non sono spiegabili geneticamente. Quella concernente la natura e l'entità del contributo del patrimonio genetico alle forme sociali è questione controversa e tuttora aperta, resa ancor più tormentosa dalle sue implicazioni politiche. A essere ovvio, comunque, è che la spiegazione della forma che la società umana assume dev'essere in larghissima parte socio-storica e non genetica. La stessa base genetica consente notevoli diversità. Ciò è provato dal fatto che popolazioni circa le quali si può ipotizzare che restino geneticamente identiche, o quasi, in tempi diversi possono assumere, e assumono, forme sociali totalmente diverse. Molto spesso il cambiamento sociale è semplicemente troppo rapido per poter essere spiegato con un cambiamento genetico.

Ciò non significa che la costituzione genetica non dia nessun contributo alla storia. È pensabile che alcune costituzioni genetiche predispongano più a certe forme sociali che a altre. Questa è una questione difficile che possiamo ignorare e che, di fatto, fin qui abbiamo ignorato. L'indiscutibile e tremenda importanza dei fattori sociali, dei tratti e delle caratteristiche

trasmessi e instillati socialmente, è tale da consentirci, anzi da imporci, di trascurare momentaneamente l'altro problema. Un lungo tratto di strada si può già farlo spiegando il sociale con il sociale – ed è esattamente quello che abbiamo cercato di fare fin qui.

Un aspetto cruciale del modo in cui le società umane mantengono e trasmettono le proprie caratteristiche distintive può venir chiamato *cultura*. La cultura può essere definita come l'insieme dei concetti nei cui termini una data popolazione agisce e pensa. Un concetto è un modo condiviso di raggruppare le esperienze e di agire e reagire, e solitamente ha un nome. Una cultura è un sistema, e non solo una collezione di concetti: le nozioni che la costituiscono non solo sono interrelate e interdipendenti in vari modi complessi, ma è plausibile che isolatamente non possano neppure esistere. Al pari degli uomini, anche i concetti sono gregari. Da ciò non segue che ogni cultura sia un sistema pienamente coerente, quali che siano i criteri di coerenza adottati.

Tuttavia è importante non *identificare* la cultura con la maniera in cui un ordine sociale perpetua se stesso. La cultura è solo un modo di perpetuarsi; ma ce ne sono anche altri. Gli antropologi distinguono struttura e cultura, e questa distinzione è utile e importante. Pensare che la cultura sia la sola responsabile della perpetuazione di una forma sociale significherebbe, di fatto, ritenere che siano *solo* i concetti a costringere gli uomini a agire come fanno. Questa tesi è falsa e costituisce una forma di idealismo completamente sbagliata. Una società, per esempio, può cambiare radicalmente la propria organizzazione perché, al suo interno, un sottogruppo acquista il controllo dei mezzi, militari o economici, di coercizione e costringe all'obbedienza gli altri membri. Questo può accadere senza alcun cambiamento del sistema concettuale nei cui termini la comunità pensa e agisce.

Questa compulsione concettuale e la stessa perpetuazione dell'ordine così com'è (nella sua pervasività e nella sua importanza) non sono fenomeni automatici. I concetti, lungi dall'essere autoevidenti o capaci di autoimporsi, abbisognano di venire instillati nelle persone. L'ipotesi durkheimiana che il ruolo principale del rito sia quello di instillare i concetti importanti e che sia il rito a dotare una comunità di idee e obblighi comuni è di quelle che meritano il massimo rispetto. In un certo senso, ogni concetto ha un rito ed *è* un rito. Le nozioni importanti sono servite da riti importanti.

L'inizio dell'umanità può esser fatto risalire al momento in cui un gruppo di primati ha acquisito un minimo di plasticità genetica che, per così dire, ha reso indispensabile il vincolo

culturale: cioè al momento in cui la genetica è diventata insufficiente a convogliare la condotta entro limiti richiesti. In quel momento è nata la cultura e la lingua è diventata indispensabile. Una condotta potenzialmente senza vincoli ha bisogno di venire incanalata entro certi limiti; i limiti devono venire segnalati da indicatori; il linguaggio costituisce un insieme di indicatori. All'inizio c'era la proibizione. All'inizio la diversità poteva essere estrema solo *tra* le orde, non al loro interno. La storia della divisione del lavoro spiega i meccanismi mediante i quali la diversità ha finito per svilupparsi anche al suo interno.

L'umanità è passata attraverso tre stadi ecologici fondamentali: caccia/raccolta, agricoltura e industria. Il primo stadio ha rappresentato per noi una sorta di punto di partenza. In questo libro, tuttavia, esso è stato usato a mo' di elemento di contrasto o di termine di paragone. Ce ne siamo occupati principalmente per stabilire quello che *non* può essere accaduto al suo interno.

La società agricola è definita dalla produzione e dalla accumulazione sistematica di cibo e, in misura minore, di altri beni. L'esistenza di un surplus accumulato inevitabilmente impegna la società a dare esecuzione a una divisione di tale surplus e a provvedere alla sua difesa esterna. Così la violenza, che tra i cacciatori era una presenza puramente accidentale, in una società di agricoltori diventa obbligatoria. I predatori di animali non erano necessariamente predatori nei confronti dei propri simili. Le società agricole possono crescere, e crescono, fino a raggiungere dimensioni notevoli, e sono società malthusiane.

Le loro dimensioni e l'esistenza di un surplus generalmente le portano a darsi una complessa differenziazione interna. I conflitti interni a cui li destina la presenza di una riserva di beni produce un'ineguaglianza e una stratificazione alquanto nette. Ciò costituisce la loro caratteristica più generale. Solitamente, inoltre, tali società disprezzano il lavoro: vivono di lavoro, ma il prestigio spetta alle persone dedite alla coercizione o a quelle che manipolano i segnali che dicono agli addetti alla coercizione come organizzarsi. La concezione più comune della nobiltà è questa. L'agricoltura destinava gran parte dell'umanità alla fame e all'oppressione.

Non sembra esserci nessuna ragione generale per cui specialisti della coercizione e specialisti dei riti e della legittimazione non debbano essere gli stessi individui. A volte effettivamente queste due specializzazioni sommamente importanti si combinano nelle stesse persone. Ma è un fatto cruciale per la storia dell'umanità che molto spesso, in misura maggiore o

minore, esse sono distinte. Domina la spada, ma i sacerdoti contribuiscono a cristallizzare la coesione tra gli uomini d'armi. Arbitrano le contese tra di loro e consentono loro di imporsi con successo agli altri. Così uomini d'armi e sacerdoti ereditano congiuntamente il dominio del mondo agrario.

La possibilità di accumulare, organizzare e trasmettere il significato per mezzo della scrittura è fondamentale al pari della produzione e dell'accumulazione della ricchezza. Essa consente una più efficace unificazione e centralizzazione della struttura organizzativa, del corpus dei *clerici* e della dottrina. Interesse delle persone che occupano posizioni privilegiate e logica interna della perpetuazione dell'ordine sociale contribuiscono congiuntamente a far sì che la società agricola sia complessivamente stabile. In caso di turbolenze, e le turbolenze non mancano, si tratta di episodi che producono cambiamenti ciclici e non fondamentali.

La società agricola, al pari di quella che l'ha preceduta, continua a essere una società che non tanto persegue degli obiettivi quanto dà esecuzione a dei concetti. La sua nozione di verità è quella di conformità a una norma più che di corrispondenza a un fatto esterno. Verità è, per essa, la realizzazione di un ideale, a sua volta plasmato da interessi complessi e molteplici – una prospettiva completamente diversa da quella che vede nella verità la soddisfazione di un requisito semplice e isolato come quello di rispecchiare e predire i fatti. La verità della società agro-letterata è essenzialmente diversa da quella della società scientifico-industriale.

Di ragioni per cui la nozione più antica di verità è prevalsa così a lungo ce ne sono molte. Una di esse è rappresentata dalla natura e dall'importanza della coercizione. Nella sua forma più grezza, ossia come minaccia di un conflitto violento e della morte, la coercizione non si presta a una gradazione fine, ma invoca una sorta di totalità e di impegno non negoziabili. Il suo valore chiave è rappresentato dalla lealtà, non dalla corrispondenza. C'è, però, un campo in cui è possibile la razionalità strumentale, ossia la subordinazione di un'attività ai soli criteri dell'efficacia: quello della produzione specializzata, in cui un'attività può mirare a un obiettivo isolato. Di fatto, in gran parte delle società agricole anche questa attività è, però, ritualmente circoscritta, una piccola isola in un mare di produttori di mezzi di sussistenza.

In che modo questo mondo ha potuto trasformarsi nel nostro? Che implicazioni ha, per noi, questa trasformazione? Com'è avvenuta la svolta da una razionalità intesa come attuazione di concetti a una generalizzata razionalità strumentale, dalla concezione della verità come fedeltà a una norma alla

concezione referenziale, dal governo degli uomini d'armi al governo dei produttori, dalla depressa economia agricola di sussistenza all'economia del libero mercato? Come è stato possibile tutto questo?

La risposta è che il più delle volte e nella maggioranza dei luoghi tutto ciò non è stato possibile e non ha avuto luogo. La svolta è avvenuta in una sola occasione; e la superiorità tecnica che essa ha conferito alle società in cui è avvenuta ha trasformato il mondo intero. Perché avvenisse il miracolo, tutte e tre le sfere dell'attività umana – conoscenza, coercizione e produzione – dovevano trovarsi simultaneamente in una condizione favorevole e insolita. Nella sfera della conoscenza, lo spostamento dell'accento dal rito alla dottrina e l'unificazione della visione sotto un unico apice hanno prodotto l'idea di un mondo unificato e ordinato che ha trovato espressione nel detto protestante *Ein Gott, Eine Welt, Eine Regel.* La nozione di una natura unificata e ordinata e una generica ragione ugualitaria hanno guidato l'uomo, per un miracolo che non siamo in grado di spiegare pienamente, a un'effettiva esplorazione e utilizzazione della natura. La sottomissione delle pretese cognitive al verdetto dei dati isolati e indipendenti preclude una giustificazione del miracolo in base ai suoi stessi criteri cognitivi. Nessun dato può avallare la sovranità dei dati. Coloro che se ne avvantaggiano e la comprendono non saranno mai in grado di spiegarla e di garantirla. Essi non potranno mai sperimentare la sicurezza di cui hanno goduto i loro antenati.

Nella sfera dell'economia, l'aumento della produttività ha rotto l'equilibrio precedente a favore degli specialisti strumentalmente efficienti e ha spinto verso un mercato più ampio e, alla fine, universale. Nella società, un insolito equilibrio di potere all'interno e all'esterno, impostosi nelle istituzioni ideologiche non meno che in quelle coercitive, ha impedito che la svolta appena realizzatasi venisse cancellata. L'esplosione cognitiva ha fornito all'economia in espansione un'inesauribile frontiera di opportunità nuove. Divennero così possibili un'innovazione continua, continui guadagni, e quindi anche corruzione degli oppositori e di coloro che temporaneamente non potevano avvantaggiarsi della svolta. La vecchia divisione qualitativa del lavoro tra tre ordini di uomini – quelli che combattono, quelli che pregano e quelli che lavorano – venne finalmente meno per far posto a una popolazione omogenea di specialisti *funzionali*, liberi, capaci e disposti a scambiarsi le proprie specializzazioni. Le persone incominciarono a comunicare servendosi della stessa lingua letterata ma secolarizzata, tratta da un'alta cultura legata alla scrittura, ma non esclusiva. Concetti e uomini hanno cessato di vivere in ca-

ste o proprietà. La nascita di un'unica moneta concettuale ha accompagnato e favorito la nascita di un'umanità ugualitaria. La divisione del lavoro è morta. Lunga vita alla divisione del lavoro!

Ora, a essere cruciale, è la sfera della coercizione, della politica. Diversamente da quanto sostenevano le due ideologie principali nate nell'età di transizione, l'ordine politico non può essere allentato e trascurato, né è destinato a perdere importanza da solo. Sta emergendo un nuovo bisogno di coercizione o di imposizione delle decisioni. La nuova economia del benessere richiede un'enorme e multiforme infrastruttura indivisibile. Le decisioni strategiche concernenti il suo sviluppo e la sua forma incidono, spesso irreversibilmente, su un numero enorme di persone. Questa infrastruttura non nasce, e non può nascere, spontaneamente, ma, diversamente dalle prime forme che ha assunto agli inizi del nuovo mondo, ha bisogno di attenzione e monitoraggio costanti. L'insieme di agenzie che svolgono questo ruolo oggi coincide in larga misura con lo Stato. Il problema è di stabilire come esso vada organizzato e controllato in un momento caratterizzato, come il nostro, da mancanza di nerbo morale e da grandi possibilità economiche.

Note

[1] Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, Princeton 1980.

Indice dei nomi